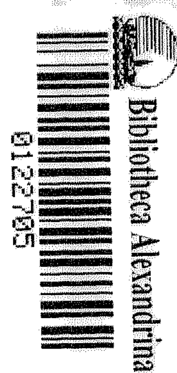
جيل دولوز

نيتشه والفلسفة

ترجمة

أسامة الحاج



نيتشه
والفلسفة

الطبعة الأولى
1414 هـ - 1993 م

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع
بيروت - الحمرا - شارع أميل اده - بناية سلام
هاتف : 802428 -802407 -802296
ص. ب : 113/ 6311 - بيروت - لبنان
تلكس : 20680- 21665 LE M.A.J.D

جيل دولوز

نيتشه والفلسفة

ترجمة: أسامة الحاج



المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

هذا الكتاب ترجمة:

NIETZSCHE
ET
LA PHILOSOPHIE

GILLES DELEUZE

الفصل الأول

فن المأساة Le Tragique

1 ـ مفهوم النّسابة(*) Généalogie

يقوم مشروع نيتشه الأكثر عمومية على ما يلي: إدخال مفهومي المعنى والقيمة إلى الفلسفة. وبديهي أن الفلسفة الحديثة، في جزء كبير منها، عاشت ولا زالت تعيش على نيتشه، لكن ربما ليس بالطريقة التي يتمناها. إن نيتشه لم يخْفِ يوماً ان فلسفة المعنى والقيم يجب أن تكون نقدية. وأحد الحوافز الرئيسية لعمل نيتشه هو كون كانط لم يقم بالنقد الحقيقي، لأنه لم يعرف أن يطرح مشكلته بتعابير القِيَم. والحال انه حدث في الفلسفة الحديثة أنْ كوّنت نظريةُ القِيَم امتثاليةً جديدة وخضوعات جديدة. حتى الفينومينولوجيا ساهمت بجهازها في وضع إلهامٍ نيتشوي، حاضرٍ غالباً فيها، في خدمة الامتثالية الحديثة. لكن حين يتعلقّ الأمر بنيتشه، علينا أن ننطلق على العكس من الواقعة التالية: إن فلسفة القيم، كما يؤسسها ويتصوّرها، هي الإنجاز الحقيقي للنقد، الطريقة الوحيدة لإنجاز النقد الكلي، أي صنع الفلسفة بـ«ضربات مطرقة». ويستتبع مفهوم القيمة، في الواقع، قلباً نقدياً. فمن جهةٍ، تَظْهَر القِيَمُ أو تُعطى كمبادىء: يَفْترض تَقويمٌ ما قِيَماً يُثمّن انطلاقاً منها الظاهرات.لكن من جهة أخرى، وبصورة أشد عمقاً، إن القيم هي التي تفترض تقويماتٍ، «وجهات نظر تثمينية»، تشتق منها قيمتها بالذات. والمشكلة النقدية هي التالية: قيمةُ القِيَم، التقويمُ الذي تنشأ منه قيمتها، إذاً مشكلةُ خَلْقِها. ويتحدد التقويم كالعنصر التفاضلي الخاص بالقيم المقابلة: وهو عنصر نقدي ومُبدِع في آنٍ.

(*) علم يبحث في أصل أنساب العائلات (م).

والتقويمات، المنسوبة إلى عنصرها، ليست قيماً، بل طرقٌ في وجود أولئك الذين يحكمون ويقوِّمون، أنماطُ وجودٍ لهم، تلعب بالضبط دور مبادىء للقيم التي يحكمون بالنسبة إليها. لذا نمتلك دائماً المعتقدات والعواطف والأفكار التي نستحقها تبعاً لطريقة وجودنا أو أسلوب حياتنا. ثمة أشياء لا يمكن أن نقولها، أو نشعر بها أو نتصورها، وقيم لا يمكن الإيمان بها إلا بشرط تقويم الحياة «بدناءة» والعيش والتفكير «بدناءة». هاكم الجوهري: ليس **العالي والسافل، والنبيل والخسيس**، قيَماً، بل تمثل العنصر التفاضلي الذي تشتق منه قيمة القِيم بالذات.

للفلسفة النقدية حركتان مترابطتان: نسبة كل شيء، وكل أصل له بعض القيمة إلى قيم؛ لكن كذلك نسبة هذه القيم إلى شيءٍ ما يكون أصلَها ويقرر قيمتها. إننا نتعرف الى صراع نيتشه المزدوج، ضد أولئك الذين يُبقون القيم خارج النقد، مكتفين بجرد القيم الموجودةِ أو بنقد الأشياء باسم قيم سائدة، من أمثال «عاملَي الفلسفة»، كانط وشوبنهاور[1]؛ لكن كذلك ضد من ينتقدون القيم أو يحترمونها، بجعلها تشتق من وقائع بسيطة، من وقائع موضوعية مزعومة، وهم المنفعيون، «العلماء»[2]. وفي الحالتين تسبح الفلسفة في العنصر **الحيادي** لما له قيمة في ذاته أو لما له قيمة بالنسبة للجميع. يقف نيتشه في آنٍ ضد الفكرة السامية للأساس التي تترك القيم غير منحازة بخصوص أصلها الخاص بها، وضد فكرة مجرد اشتقاق سببي أو بداية سطحية، التي تطرح أصلاً حيادياً للقيم. إن نيتشه يكوّن مفهوم النّسابة. فالفيلسوف عالِم نِسابة، لا قاضي محكمة على طريقة كانط، ولا ميكانيكي على الطريقة المنفعية. الفيلسوف هو هزيود(*). يُحل نيتشه محل مبدأ الشمولية الكانطي، كما محل مبدأ التشابه العزيز على قلوب المنفعيين، الشعورَ بالاختلاف أو المسافة (عنصر تفاضلي). وإنما من علياء الشعور بالمسافة هذا، يعطي المرء نفسه الحق في خلق قيم أو تحديدها: ما همّ المنفعة؟[3].

(1) **ما وراء الخير والشر**، 211.

(2) **ما وراء الخير والشر**، القسم السادس.

(*) شاعر اغريقي ولد في أسكرا في أواسط القرن الثامن قبل الميلاد، وهو مؤلف قصائد تعليمية (المعرّب).

(3) **أصل الأخلاق**، المبحث الأول، 2.

وتعني النّسابة قيمة الأصل وأصل القِيَم في الوقت ذاته، وهي تتعارض مع الطابع المطلق للقِيَم كما مع طابعها النسبي أو النفعي. النّسابة تعني العنصر التفاضلي للقيم الذي تنبع منه قيمتها بالذات. وتعني النسابة إذاً الأصل. إنها تعني النبل والخساسة، النبل والدناءة، النبل والانحطاط في الأصل. فالنبيل والدنيء، السامي والخسيس، ذلكم هو العنصر النّسابي بحصر المعنى أو النقدي. لكن النقد، المفهوم هكذا، هو الأكثر إيجابية في الوقت ذاته. ليس العنصر التفاضلي نقداً لقيمة القيم، من دون أن يكون أيضاً العنصر الإيجابي لإبداع ما. لذا لا يتصور نيتشه النقد أبداً **كرد فعل**، بل **كفعل**. يعارض نيتشه بنشاطِ النقدِ الانتقامَ والحقد أو الضغينة. سوف يَتْبَع زرادشتَ «قردُه»، و«مهرجه»، و«شيطانه»، من أول الكتاب إلى آخره؛ لكن القرد يتميز من زرادشت كما يتميز الانتقام والضغينة من النقد بالذات. إن ما يحسه زرادشت كإحدى التجارب الرهيبة المنصوبة له[4] إنما هو الخلط بينه وبين قرده. ليس النقد ردَّ فعلٍ للضغينة، بل التعبير النقدي عن نمط وجود فاعل: الهجوم وليس الانتقام، العدوانية الطبيعية الخاصة بطريقة وجود، الخبث الإلهي الذي لا يمكن أن نتخيل الكمال من دونه[5]. إن طريقة الوجود هذه هي تلك الخاصة بالفيلسوف. لأنه يطرح على نفسه بالضبط استخدام العنصر التفاضلي كناقد ومبدع، وبالتالي كمطرقة. يقول نيتشه عن خصومه إنهم يفكرون بـ «خساسة»، وهو يتوقع من تصور النّسابة هذا أشياء كثيرة. ينتظر تنظيماً جديداً للعلوم، وتنظيماً جديداً للفلسفة، وتحديداً لقيم المستقبل.

2 ـ المعنى

لن نجد أبداً معنى شيءٍ ما (ظاهرة إنسانية، أو بيولوجية أو حتى فيزيائية) إذا لم نكن نعرف ما هي القوة التي تتملك الشيء، أو تستغله، أو تستولي عليه أو تعبر عن نفسها فيه. فالظاهرة ليست مظهراً ولا حتى ظهوراً، بل هي علامة، هي عَرض نجد معناه في قوةٍ حالية. الفلسفة بكاملها عِلْمُ أعراض Symptomatologie ونظرية عامة للعلامات Sémiologie؛ والعلوم منظومة

(4) **زرادشت**، القسم الثالث، «على الطريق».

(5) **هذا هو الانسان** Ecce Homo، 1-6-7.

علمعراضية* وسيميولوجية. إن نيتشه يحل محلّ الثنائية الميتافيزيائية للظاهر والجوهر، والعلاقة العلمية للمعلولَ والعلة، العلاقة المتبادلة بين الظاهرة والمعنى. فكل قوة هي امتلاك كمية من الواقع، والسيطرة عليها واستغلالها. وحتى الادراك الحسي في وجوهه المتنوعة هو تعبير عن قوى تتملك الطبيعة. وهذا يعني ان للطبيعة بذاتها تاريخاً. وتاريخ شيء ما هو، عموماً، تعاقب القوى التي تستولي عليه، وتَعايش القوى التي تصارع من أجل الاستيلاء عليه. والموضوع ذاته، والظاهرة ذاتها، يتبدل معناهما وفقاً للقوة التي تستحوذ عليهما. والتاريخ هو تغير المعاني، أي «تعاقب ظاهراتِ إخضاع عنيفة إلى هذا الحد أو ذاك، ومستقلة بعضها عن بعض إلى هذا الحد أو ذاك»[6]. والمعنى إذاً مفهومٌ معقد، فهنالك دائماً تعدد في المعاني، كوكبة أو مركَّبٌ من التعاقبات، لكن كذلك من التعايشات، يجعل من التفسير فناً. «كل إخضاعٍ، كل سيطرةٍ، إنما تعادل تفسيراً جديداً».

لا يمكن فهم فلسفة نيتشه إذا لم نأخذ بالحسبان تعدديتها الجوهرية. والحق يقال إن التعددية (المسماة أيضاً تجريبية) هي كلٌّ واحد مع الفلسفة بالذات. التعددية هي طريقة التفكير الفلسفية بحصر المعنى، التي اخترعتها الفلسفة: إنها الكفالة الوحيدة للحرية في العقل الملموس، والمبدأ الوحيد لإلحاد عنيف. لقد مات الآلهة: لكنهم ماتوا من الضحك، وهم يسمعون إلهاً يقول أن لا إله غيره. «أليست هذه بالضبط هي الألوهة: أن يكون هناك آلهة عديدون، وأن لا يكون هناك إله واحد[7]؟» وموت هذا الله، الذي كان يقول أن لا إله غيره، هو بحد ذاته متعدد: إن موت الله حدث ذو معنى متعدد. لذا لا يؤمن نيتشه بـ «الأحداث الجسام» الصاخبة، بل بالتعدد الصامت لمعاني كل حَدَثٍ[8]. فما من حدث، أو ظاهرة، أو كلمة أو «فكرةٍ ليس معناها متعدداً. فهذا الشيء هو كذا حيناً، وكذاك أحياناً، وطوراً شيءٌ أكثر تعقيداً، وفقاً للقوى (الآلهة) التي تستولي عليه. لقد أراد هيغل تسخيف التعددية بأن ماثلها مع وعيٍ

(*) فضّلنا اشتقاق هذا النعت من علم الأعراض symptomatologie بدل تعريب الكلمة الأجنبية كما هي، والقول مثلاً سمتوماتولوجية (م).

(6) أصل الأخلاق، المبحث الثاني، 12.

(7) زرادشت، القسم الثالث، «الآبقون».

(8) زرادشت، القسم الثاني، «الاحداث الجسام».

ساذج يكتفي بقول «هذا، ذلك، هنا، الآن» - مثل طفل يتلفظ ثغثغةً بحاجاته الأكثر تواضعاً. ونحن نرى في الفكرة التعددية القائلة إن شيئاً ما يحتمل عدة معانٍ، وفي فكرة أن هنالك أشياء عديدة، و«هذا ثم ذاك» بالنسبة لشيء واحد، نرى أرقى فتوحات الفلسفة، الفوزَ بالمفهوم الحقيقي، نضجَه، وليس عدوله وليس طفولته. لأن تقويم هذا وذاك، والوزن الدقيق للأشياء، ولمعنى كلٍّ منها، وتقدير القوى التي تحدد في كل لحظة وجوه شيءٍ ما وعلاقاته بالأشياء الأخرى. كل ذلك (أو كل هذا) يعود الى فن الفلسفة الأرقى، فن التفسير. فالتفسير وحتى التقويم، هو وزنٌ. وفكرة الجوهر لا تضيع فيه، بل تأخذ معنى جديداً؛ لأن كل المعاني لا تتساوى (بعضها مع بعض). فلشيءٍ ما من المعاني قدر ما توجد قوى قادرة على الاستيلاء عليه. لكن الشيء بحد ذاته ليس حيادياً، ويكون الى هذا الحد أو ذاكَ في تجاذب مع القوة التي تستولي عليه حالياً. هنالك قوى ليس في وسعها أن تستولي على شيء ما إلا إذا أعطته معنىً مقيّداً وقيمة سلبية. وبين كل معاني شيءٍ ما، نسمي جوهراً، على العكس، ذلك المعنى الذي تعطيه إياه القوة التي هي الأكثر تجاذباً معه. هكذا، في مَثَلٍ يحب نيتشه أن يستشهد به، ليس للدين معنى واحد، لأنه يخدم على التوالي قوى متعددة. لكن ما هي القوة التي في أقصى حالة التجاذب مع الدين؟ ما القوة التي لا نعود نعرف معها ما الذي يسيطر: هي على الدين أو الدين عليها[9]؟ «إبحثوا عن الساعة المحددة». كل هذا بالنسبة لكل الأشياء هو أيضاً مسألةُ وزنٍ، هو فنُّ الفلسفة المرهف لكن الصارم، التفسيرُ التعددي.

ويكشف التفسير تعقيده إذا فكّرنا أنه لا يمكن قوةً جديدة أن تظهر وتمتلك موضوعاً ما إلا إذا وضعت في البداية قناع القوى السابقة التي كانت تحتله من قبل. إن القناع أو الحيلة من قوانين الطبيعة، إذاً هما أكثر من قناع وحيلة. إن على الحياة، في مطالعها، أن تقلّد المادة لكي تكون ممكنة فقط. ولا تبقى قوةٌ إذا لم تأخذ في البدء وجه القوى السابقة التي تصارعها[10]. هكذا

(9) يسأل نيتشه: ما القوة التي تعطي الدين الفرصة للفعل بذاته بصورة كلية السيادة (**ما وراء الخير والشر**، 62).

(10) **أصل الأخلاق**، المبحث الثالث، 8 و9 و10.

لا يمكن الفيلسوف أن يولد ويترعرع، ويكون له بعض الحظ في البقاء، إلا إذا كانت له هيئة الكائن التأملية، هيئة الرجل الزاهد والمتدين الذي كان يسيطر على العالم قبل ظهوره. وهذه الحتمية تضغط بثقلها علينا، لا تشهد عليها فقط الصورة المضحكة التي تُرسم للفلسفة، صورةُ الفيلسوف ـ الحكيم، صديق الحكمة والزهد. لكن أكثر أيضاً، إن الفلسفة بحد ذاتها لا ترفع (عن وجهها) قناعها الزُهدي وهي تترعرع. عليها أن تؤمن به بصورةٍ ما، لا يمكنها، إلا أن تفوز بقناعها، معطيةً إياه معنى جديداً تعبّر فيه أخيراً الطبيعة الحقيقية، الخاصةُ بقوتها المضادة للدين، عن نفسها[11]. إننا نرى أنه يجب أن يكون فن التفسير فن اختراق الأقنعة أيضاً واكتشاف من يتقنّع ولماذا، ولأي غاية تجري المحافظة على قناع، عبر إعادة صياغته. وهذا يعني أن الأصل لا يظهر في البداية، واننا نخاطر في الوقوع في تفسيراتٍ معكوسة عبر البحث، منذ الولادة، عمّن يكون والد الطفل. إن الاختلاف في الأصل لا يظهر منذ البداية إلا ربما لعينٍ متمرسة بوجه خاص، العين التي ترى من بعيد، عين المصاب ببعد النظر، عين عالم النِّسابة. فقط حين تكون الفلسفة قد أصبحت كبيرة (في السن) يمكن فهم جوهرها أو أصلها، وتمييزها من كل ما كان من مصلحتها إلى أبعد الحدود، في البداية، أن تُخلَطَ به. والأمر يجري هكذا على كل الأشياء: «في كل شيء، لا تهم غير الدرجات العليا»[12]. وليس ذلك لأن المشكلة ليست مشكلة الأصل، بل لأن الأصل المتصوَّر كنِسابة لا يمكن أن يتحدد إلا في علاقته بالدرجات العليا.

ليس علينا أن نتساءل بماذا يدين الاغريقيون للشرق، هذا ما يقوله نيتشه[13]. فالفلسفة إغريقية، بمقدار ما انها بلغت، في اليونان، للمرة الأولى، شكلها الأعلى، وأظهرت قوتها الحقيقية وأهدافها، التي لا يمكن الخلط بينها وبين تلك الخاصة بالشرق ـ الكاهن، حتى حين تستخدمها. إن كلمة **فيلوسوفوس Philosophos** لا تعني الحكيم، بل صديق الحكمة. والحالة هذه،

---

(11) **أصل الأخلاق**، المبحث الثالث، 10.

(12) **ولادة الفلسفة**.

(13) **أصل الأخلاق**، المبحث الثالث، 10.

بأي طريقةٍ غريبةٍ يجب أن نفسر كلمة «صديق»؟ يقول زرادشت إن الصديق هو دائماً شخص ثالث بين (ضمير المتكلم) إني Je والضمير أنا Moi، يدفعني إلى تجاوز نفسي وإلى أن أتجاوز لكي أعيش[14]. صديق الحكمة هو ذلك الذي ينتسب الى الحكمة، لكن مثلما ينتسب المرء إلى قناع لا يبقى حياً فيه؛ ذلك الذي يجعل الحكمة تخدم أهدافاً جديدة، غريبة وخطرة، وقليلة الحكمة في الواقع إلى أبعد الحدود. إنه يريد أن تتجاوز نفسها وأن تُتجاوز. ومن المؤكد أن الشعب لا يخطىء في ذلك دائماً؛ إنه يستشعر جوهر الفيلسوف، ومناهضته للحكمة، ولا أخلاقيته وتصوره للصداقة. فلنحزّرْ ما هو المعنى الذي تأخذه هذه الفضائل الحكيمة والزهدية، التواضع والفقر والعفة، حين تستعيدها الفلسفة كما لو كانت قوة جديدة[15].

3 ـ فلسفة الارادة

لا تفسّر النّسابة فقط، بل هي تقوّم. وحتى الآن، قدّمنا الأشياء كما لو كانت القوى المختلفة تصارع وتتعاقب بالنسبة لموضوع جامد تقريباً. لكن الموضوع هو بحد ذاته قوة، تعبير عن قوة. وهذا هو السبب حتى في أن هنالك هذا القدر أو ذاك من التجاذب بين الموضوع والقوة التي تستولي عليه. ليس من موضوع (ظاهرةٍ) لم يَجْرِ امتلاكه (من قبل) لأنه ليس في ذاته ظاهرَ قوةٍ بل ظهورها. وكل قوة هي إذاً في علاقة جوهرية بقوة أخرى. إن وجود القوة هو الجمع، ومن العبث التفكير في القوة بالمفرد. إن قوةً ما هي سيطرة، لكنها كذلك الموضوع الذي تجري السيطرة عليه. هاكُمْ مبدأ فلسفة الطبيعة لدى نيتشه، إنه تعدد قوىً تفعل وتتعذب من مسافة (بعيدة)، حيث **المسافة** هي العنصر التفاضلي الموجود في كل قوة، والذي تنتسب كلُّ قوةٍ به إلى قوى أخرى. ويجب أن نفهم نقد الفلسفة الذّرّية انطلاقاً من هذا المبدأ. وهو يقوم على تبيان أن الذّرّية محاولةٌ لإعطاء المادة تعدداً ومسافةً جوهريين تمتلكهما القوة وحدها في الواقع. فالقوّة وحدها تمتلك كوجودٍ أن تُنْسَب إلى قوة أخرى. (كما يقول ماركس حين يفسر الذّرّية على أساس انها: «الذرات هي لِذاتها

---

(14) **ولادة الفلسفة.**

(15) **ولادة الفلسفة.**

موضوعُها الوحيد ولا يمكن نسبتها إلا لذاتها...[16]» لكن السؤال هو التالي: هل يمكن فكرة الذرة في جوهرها أن توضِح هذه العلاقة الجوهرية التي تُعزى إليها؟ إن المفهوم لا يصير منسجماً إلا إذا فكرنا في القوة بدلاً من الذرة. «لأن فكرة الذرة لا يسعها أن تنطوي في ذاتها على الفرق الضروري لتأكيد علاقة كهذه، وهو فرق في الجوهر ووفقاً للجوهر. هكذا تصبح الذرّية قناعاً للدينامية الوليد».

إن مفهوم القوة، لدى نيتشه، هو إذاً مفهوم قوة تتعلق بقوة أخرى. وبهذا المظهر، تسمّى القوة إرادة. إن الارادة (إرادة القوة) هي عنصر القوة التفاضلي. ويَنتُج من ذلك تصورٌ جديد لفلسفة الارادة؛ ذلك أن الإرادة لا تمارَس بصورة غامضة على عضلات أو على أعصاب، وأقل أيضاً على مادةٍ بوجه عام، لكنها تُمارَس بالضرورة على إرادة أخرى. إن المشكلة الحقيقية ليست في علاقة الارادة باللاإرادي، بل في علاقة إرادة تأمُر بإرادة تطيع، وتطيع الى هذا الحد أو ذاك. «إن الإرادة المفهومة جيداً لا تستطيع الفعل إلا في إرادة، لا في مادة (الاعصاب، مثلاً). ويجب أن يؤدي بنا ذلك إلى الفكرة القائلة إنه في كل مكان نلاحظ فيه وجود نتائج، فذلك لأن إرادة تفعل في إرادة[17]». ويقال إن الارادة شيء **معقد** لأنها، بوصفها تريد، تريد أن تطاع، لكن لا يمكن غير إرادة فقط أن تطيع ما يأمُرها. هكذا تجد التعددية إثباتها المباشر وحقلها المختار في فلسفة الإرادة. والنقطة التي تتم عندها القطيعة بين نيتشه وشوبنهاور واضحةٌ ودقيقة: يتعلق الأمر بالضبط بمعرفة ما إذا كانت الارادة واحدة أو متعددة. وكل الباقي يتفرع من ذلك، ففي الواقع إذا كان شوبنهاور ينقاد إلى إنكار الارادة، فذلك أولاً لأنه يؤمن بوحدة الارادة. فلما كانت الارادة واحدة، بالنسبة لشوبنهاور، في جوهرها، يحصل للجلاد أن يفهم انه يشكل مع ضحيته وحدة لا تنفصم. إن وعي تماثل الارادة في كل تجلياتها هو الذي يؤدي بالارادة إلى نفي ذاتها، وإلغاء نفسها في الشفقة، والأخلاق والزهدية[18]. إن نيتشه يكتشف ما يبدو له

---

(16) ماركس، **الاختلاف بين ديمقريطس وابيقور**.

(17) **ما وراء الخير والشر**، 36.

(18) شوبنهاور، **Le monde comme volonté et comme représenation**، الكتاب الرابع.

المخاتلة الشوبنهاورية بوجه الحصر: لا بد من إنكار الارادة، حين يجري طرح وحدتها، وتماثلها.

يفضح نيتشه النفس، والأنا والأنانية على أنها الملاذات الأخيرة للفلسفة الذّرّية. والذرية النفسية ليست أفضل من الذرية الفيزيائية: «في كل فعل إرادة، يتعلق الأمر ببساطة بالأمر والطاعة داخل بنية جماعية معقدة، مصنوعة من عدة أنفس[19]». حين ينشد نيتشه الأنانية، فذلك دائماً بصورة عدوانية أو سجالية: ضد الفضائل، ضد فضيلة التجرد[20]. لكن الأنانية، في الواقع، هي تفسير سيىء للارادة، مثلما الذرية تفسير سيىء للقوة. ولكي تكون هنالك أنانية، ينبغي أن تكون هنالك أنا **ego**. إن كل شيء يتعلق بشيء آخر، إما ليأمر أو ليطيع، هاكم ما يضعنا على طريق الأصل: إن الأصل هو الاختلاف في الأصل، والاختلاف في الأصل هو **التراتب**، أي العلاقة بين قوة مسيطرة وقوة مسيطر عليها، بين إرادة مطاعة وإرادة مطيعة. التراتب كشيء لا ينفصل عن النّسابة، هاكم ما يسميه نيتشه «مشكلتنا»[21]. إن التراتب هو الواقع الأصلي، تماثل الاختلاف والأصل. لماذا مشكلة التراتب هي بالضبط مشكلة «الأنفس الحرة»؟ هذا ما سنفهمه في ما بعد. وأيّاً يكن الأمر في هذا الصدد، يمكننا أن نلاحظ التدرج من المعنى الى القيمة، ومن التفسير إلى التقويم كمهامّ للنّسابة: إن معنى شيءٍ ما هو العلاقة بين هذا الشيء والقوة التي تستولي عليه، وقيمة شيءٍ ما هي تراتبُ القوى التي تعبر عن نفسها في الشيء بما هو ظاهرة معقدة.

4 ـ ضد الديالكتيك

هل نيتشه «عالمٌ بالديالكتيك»؟ إن علاقةً حتى جوهرية بين هذا وذاك لا تكفي لتشكيل ديالكتيك. فكل شيء يتوقف على دور السلبي في هذه العلاقة. ونيتشه يقول إن موضوع القوة قوةٌ أخرى. لكن القوة إنما تدخل بالضبط في علاقة مع قوى أخرى. والحياة إنما تدخل في صراع مع نوع آخر من الحياة. إن للتعددية أحياناً مظاهر ديالكتيكية؛ هي عَدُوُّها الأشد شراسة، العدو العميق

---

(19) ما وراء الخير والشر، 19.

(20) زرادشت، القسم الثالث، «الشرور الثلاثة».

(21) إنساني إنساني جداً، المقدمة، 7.

الوحيد. لذا علينا أن نأخذ على محمل الجد الطابع المضاد بحزم للديالكتيك في فلسفة نيتشه. لقد قيل إن نيتشه لم يكن يعرف هيغل جيداً. (ذلك) بمعنى أن المرء لا يعرف خصمه جيداً. لكننا نعتقد على العكس أن الحركة الهيغلية، والتيارات الهيغلية المختلفة كانت مألوفة بالنسبة إليه. وهو حذا حذو ماركس في جعلها مرمى لسخريته. إن مجمل فلسفة نيتشه هو الذي يبقى مجرداً وعسير الفهم إذا لم نكتشف ضد من هي موجهة. والحال ان السؤال «ضد من؟» يستدعي عدة أجوبة. لكن أحد هذه الأجوبة، وهو مهم بشكل خاص، هو ان الانسان الأسمى موجه ضد التصور الديالكتيكي للانسان، وإعادة التقويم ضد ديالكتيك التملك أو إلغاء الاستلاب. إن العداء للهيغلية يجتاز عمل نيتشه، مثل خيط العدوانية. وفي وسعنا أن نتابعه في نظرية اقوى.

إن العلاقة الجوهرية بين قوة وأخرى لا تُتَصور بتاتاً لدى نيتشه كعنصر نافٍ، في الجوهر. ففي علاقة القوة، التي تفرض طاعتها، بالقوة الأخرى لا تنفي الأخرى أو ما لا تكونه، إنها تؤكد اختلافها الخاص بها وتستمتع بهذا الاختلاف. ليس النافي حاضراً في الجوهر كالشيء الذي تستمد القوة نشاطها منه. على العكس، إنه يَنْتُج من هذا النشاط، من وجود قوة فاعلة ومن إثبات اختلافه. النافي هو ناتج الوجود بالذات: إنه العدوانية المرتبطة بالضرورة بوجود فاعل، عدوانية إثبات. أما المفهوم النافي (أي النفي كمفهوم) فهو «ليس غير تضاد شاحب، مولود بصورة متأخرة بالمقارنة مع المفهوم الأساسي، المشبع بالحياة والهوى[22]. إن نيتشه يُحِل محل العنصر النظري للنفي، أو المعارضة أو التناقض، عنصر **الاختلاف** العملي، الذي يكون موضوع إثبات واستمتاع. بهذا المعنى إنما توجد تجريبية نيتشوية. إن السؤال الذي يتكرر كثيراً لدى نيتشه: ماذا تريد إرادة، ماذا يريد هذا، ذاك؟ يجب ألا يُفهَم على أنه سعي وراء هدف، أو حافز أو موضوع لهذه الارادة. ما تريده إرادةٌ إنما هو إثبات اختلافها. وفي علاقة إرادةٍ ما الجوهرية بالآخر، تجعل من اختلافها موضوع إثبات. «متعة معرفة النفس مختلفة»، الاستمتاع بالاختلاف[23]، هاكم العنصر المفهومي الجديد،

(22) **أصل الأخلاق**، المبحث الأول، 10.

(23) **ما وراء الخير والشر**، 260.

العدواني والهوائي، الذي تُحِلُّه التجريبية محل مفاهيم الديالكتيك الثقيلة، وبوجه خاص محل **عمل** النافي، كما يقول عالِم الديالكتيك. والقول إن الديالكتيك عمل، والتجريبية استمتاع، إنما هو وصف كافٍ لهما. ومَنْ يقول لنا إن هناك فكراً في عملٍ أكثر مما في استمتاع؟ إن الاختلاف هو موضوع إثبات عملي لا ينفصل عن الجوهر ومكوّن للوجود. تقف «نعم» نيتشه في وجه الـ «لا» الديالكتيكية؛ الإثبات في وجه النفي الديالكتيكي؛ الاختلاف، في وجه التناقض الديالكتيكي؛ الفرح والاستمتاع، في وجه العمل الديالكتيكي؛ الخفة، والرقص، في وجه الثقل الديالكتيكي؛ اللامسؤولية الجميلة، في وجه المسؤوليات الديالكتيكية. إن الشعور التجريبي بالاختلاف، وبكلمة واحدة، التراتب، هو المحرك الجوهري للمفهوم الأكثر فعالية والأكثر عمقاً من أي فكرة للتناقض.

أكثر من ذلك، علينا أن نسأل: ماذا يريد عالم الديالكتيك بحد ذاته؟ ماذا تريد هذه الإرادة التي تريد الديالكتيك؟ إن قوة منهَكة ليست لها قوة إثبات اختلافها، قوةً لم تعد تفعل، بل ترد فعل القوى التي تسيطر عليها، وحدها قوةٌ من هذا النوع تجعل العنصر النافي ينتقل الى الواجهة في علاقتها بالآخر، إنها تنفي كل ما لا تَكُوْنُه وتجعل من هذا النفي جوهرها الخاص بها ومبدأ وجودها. «في حين تولد الاخلاق الارستقراطية من إثبات ظافري لذاتها، تكون أخلاق العبيد منذ البدء كلمة لا لما لا يكون جزءاً من ذاتها، لما يختلف عنها، لما يكون لا ـ أنا ها؛ وهذه اللا هي فعلها المبدع[24]». كذا يقدم نيتشه الديالكتيك على أنه تأمُّلُ العامة، وطريقةُ تفكير العبد[25]: تتغلب عندئذٍ فكرة التناقض المجردة على الشعور الملموس بالاختلاف الايجابي، ويتغلب رد الفعل على الفعل، ويأخذ الانتقام والاضطغان مكان العدوانية. ويبيّن نيتشه على العكس أن ما هو نافٍ لدى السيد هو دائماً ناتج ثانوي ومشتق لوجوده. كما أنه ليست العلاقة بين السيد والعبد هي الديالكتيكية، في ذاتها. مَنْ هو الديالكتيكي، مَنْ

---

(24) **أصل الأخلاق**، المبحث الأول، 10.

(25) **غسق الآلهة الزائفين**، «مشكلة سقراط» 3-7. - **إرادة القوة**، القسم الأول، 70: «إن العامّة التي تنتصر في الديالكتيك... لا يمكن الديالكتيك أن يُستخْدَم الا كسلاح دفاعي».

يطبع العلاقة بالديالكتيك؟ إنه العبد، وجهة نظر العبد، الفكر من وجهة نظر العبد. إن الوجه الديالكتيكي المشهور للعلاقة سيد - عبد، يتوقف في الواقع على التالي: أن القدرة متصورةٌ فيها، لا كإرادة قوة، بل كتمثل للقدرة، كتمثل للتفوّق، كاعتراف من «هذا» بتفوق «ذاك». ما تريده الإرادات لدى هيغل، إنما هو فرض **الاعتراف** بمقدرتها، **تمثُّل** مقدرتها. والحال أن نيتشه يرى في ذلك تصوراً خاطئاً تماماً لارادة القوة وطبيعتها. إن تصوراً كهذا هو تصور العبد، إنه الصورة التي يكوّنها انسان الاضطغان عن القوة. إن العبد هو الذي لا يتصور القدرة إلا كموضوع للاعتراف، كمادة للتمثل، رهان في مزاحمة، والذي يجعلها تتبع إذاً، في نهاية معركةٍ، مجرّد إسنادِ قيم قائمة[26]. إذا كانت علاقة السيد والعبد تستعير بسهولة الشكلَ الديالكتيكي، إلى حد أنها صارت نموذجاً مثالياً أو صورة مدرسية لكل هيغلي شاب، فذلك لأن صورة السيد التي يقترحها علينا هيغل، هي منذ البدء صورةٌ صَنَعَها العبد، صورة تمثُّل العبد، على الأقل كما يحلم أن يكون، وفي أحسن الأحوال عبداً واصلاً. إن العبد هو الذي يظهر دائماً من تحت صورة السيد الهيغلية.

5 ـ مشكلة المأساة

على شارح نيتشه أن يتحاشى بشكل رئيسي «إضفاء الطابع الديالكتيكي» على الفكر النيتشوي بحجة ما. ومع ذلك فالحجة موجودة، إنها حجة الثقافة المأساوية للفكر المأساوي، والفلسفة المأساوية اللتين تجتازان مؤلفات نيتشه. لكنْ بالضبط، ما الذي يصفه نيتشه «بالمأساوي»؟ إنه يعارض بالرؤية المأساوية للعالم رؤيتين أخريين، هما الديالكتيكية والمسيحية. أو أنّ للمأساة، بالأحرى، وبعد الحساب الدقيق، ثلاث طُرُقٍ للموت: إنها تموت مرةً أولى بفعل ديالكتيك سقراط، وهذا موتها «الأوريبيدي»(*). وتموت مرة ثانية على يد المسيحية. ومرة ثالثة تحت الضربات المشتركة للديالكتيك الحديث وفاغنر شخصياً. إن نيتشه يشدد على النقاط التالية: الطابع المسيحي بشكل أساسي

(26) ضد فكرة ان ارادة القوة هي إرادة فرض «الاعتراف بالذات»، إذاً إسناد القيم السائدة إلى النفس: **ما وراء الخير والشر**، 261؛ **الفجر**، 113.

(*) نسبةً إلى الشاعر الاغريقي اوريبيدس (480 - 406 ق.م.) (المعرب).

الخاص بالديالكتيك والفلسفة الألمانيين[27]؛ وعجز المسيحية والديالكتيك الوراثي عن عيش فن المأساة، وفهمه، والتفكر به. «أنا الذي اكتشفت فن المأساة»[28]، وحتى الإغريق جهلوا ذلك.

يقترح الديالكتيك تصوراً ما لفن المأساة. إنه يربط المأساوي بالنافي، وبالتعارض، وبالتناقض. تناقض الألم والحياة، والمتناهي واللامتناهي في الحياة بالذات، والمصير الخاص والروح الشاملة في الفكرة؛ حركة التناقض، وحلّه أيضاً: هاكم كيف يجري تصوير فن المأساة. والحال أننا لو نظرنا إلى **أصل المأساة**، لرأينا بلا ريب أن نيتشه ليس ديالكتيكياً في هذا المؤلّف، بل بالأحرى تلميذ لشوبنهاور. ونحن نتذكر أيضاً أن شوبنهاور ذاته لم يكن يقدّر الديالكتيك كثيراً. ومع ذلك، ففي هذا الكتاب الأول، لا تتميز الترسيمة، التي يقترحها نيتشه علينا، تحت تأثير شوبنهاور، لا تتميز من الديالكتيك إلا **بالطريقة** التي يُتصوَّر بها التناقض وحله. وهو ما أتاح لنيتشه أن يقول، في ما بعد، عن **أصل المأساة**: «تفوح منه رائحة الهيغلية بصورة خطيرةٍ كفايةً»[29]. ذلك أن التناقض وحله يلعبان أيضاً دور مبدأين أساسيين: «نجد النقيضة فيهما تتحول الى وحدة». علينا أن نتبع حركة هذا الكتاب الصعب، كي نفهم كيف سيبني نيتشه في ما بعد تصوراً جديداً لفن المأساة:

1 - إن التناقض، في **أصل المأساة**، هو ذلك الخاص بالوحدة الابتدائية والتفريد، بالإرادة والظاهر، بالحياة والألم. هذا التناقض «الأصلي» يشهد ضد الحياة، يوجه الاتهام للحياة: الحياة بحاجة لأن تُبرَّر، أي لأن تُفتدى من الألم والتناقض. إن **أصل المأساة يتطور في ظل هذه المقولات الديالكتيكية المسيحية: التبرير، والفداء، والمصالحة**؛

2 - ينعكس التناقض في التعارض بين ديونيزوس وأبولون. فأبولون يؤلّه مبدأ التفريد، يبني ظاهر الظاهر، الظاهر الجميل، الحلم أو الصورة اللذائنية، ويتحرر هكذا من العذاب: «ينتصر أبولون على عذاب الفرد بالمجد المشرق الذي يحيط به

(27) **المسيح الدجال**، 10.

(28) **إرادة القوة**، القسم الرابع، 534.

(29) **هذا هو الإنسان**، القسم الثالث. «**أصل المأساة**»، القسم الأول.

بدية الظاهر»، يمحو الألم[30]. أما ديونيزوس فيعود على العكس، الى الوحدة الابتدائية، إنه يكسر الفرد، يجره الى الغرق الكبير ويمتصه في الوجود الأصلي: هكذا يعيد إنتاج التناقض وألم الفرد، لكنه **يحلهما** في لذة عليا، عن طريق إشراكنا في فيض الكائن الوحيد أو الإرادة الشاملة. لا يتعارض ديونيزوس وأبولون إذاً كطرفي تناقض بل بالأحرى كطريقتين تضاديتين في حلّه: أبولون، بصورة غير مباشرة، في تأمل الصورة اللدائنية (أو البلاستيكية)؛ وديونيزوس، بصورة مباشرة، في إعادة الانتاج، في رمز الارادة الموسيقي[31]. ديونيزوس هو ما يشبه الخلفية التي يطرّز عليها أبولون الظاهر الجميل؛ لكن وراء أبولون، إنما يزمجر ديونيزوس. تحتاج النقيضة إذاً للحل، «لتحويلها الى وحدة»[32]؛

3 ـ المأساة هي هذه المصالحة، هذا التحالف العجيب والهش الذي يسيطر فيه ديونيزوس. لأن ديونيزوس، في المأساة، هو خلفية المأساوي. الشخصية المأساوية الوحيدة هي ديونيزوس: «الاله المتألم والممجَّد»؛ إن الموضوع المأساوي الوحيد إنما هو عذابات ديونيزوس، عذابات التفريد لكن ممتصَّةً في لذة الكائن الأصلي؛ والمتفرّج المأساوي الوحيد هو الجوقة، لأنها ديونيزية،لأنها ترى ديونيزوس كربّها وسيدها[33]. لكن، من جهة أخرى، يقوم الاسهام الابولوني على ما يلي: في المأساة، أبولون هو الذي يطوّر المأساوي ليصبح **دراما**، هو الذي يعبر عن المأساوي في دراما. «المأساة هي الجوقة الديونيزية التي تسترخي بأن تعكس خارج ذاتها عالماً من الصور الأبولونية... وخلال عدة انفجارات متعاقبة، تُنتِج الخلفية الابتدائية للمأساة، بطريقة إشعاعية، هذه الرؤيا الدرامية، التي هي حلم في الجوهر... إن الدراما هي إذاً تمثيل مفاهيم وأعمال ديونيزية»، هي توضيع

---

(30) **أصل المأساة**، 16.

(31) حول التعارض بين الصورة غير المباشرة والرمز (المسمى أحياناً «الصورة غير المباشرة للارادة»)، أنظر **أصل المأساة**، 5، 16، 17.

(32) **إرادة القوة** ، القسم الرابع، 556: «لم أجتهد في الواقع إلا في أن أحزر لماذا انبثقت الابولونية الاغريقية من سرداب ديونيزي: لماذا كان على الاغريقي الديونيزي أن يصبح أبولونياً بالضرورة».

(33) **أصل المأساة**، 8 و10.

objectivation ديونيزوس بشكل أبولوني وفي عالم أبولوني.

6 ـ تطور نيتشه

هاكم إذاً كيف يجري تحديد فن المأساة بمجمله في **أصل المأساة:** إنه التناقض الأصلي، وحلُّه الديونيزي والتعبير الدرامي عن هذا الحل. إعادة انتاج التناقض وحله، حله بإعادة انتاجه، حل التناقض الأصلي في الجوهر الأصلي، ذلك هو طابع **الثقافة المأساوية** وممثليها الحديثين، كانط وشوبنهاور وفاغنر. «إن ملمحها البارز هو كونها تستبدل العلم بحكمة تركِّز نظرةً باردةً على بنية الكون وتسعى لتلتقط فيها الألم الابدي، الذي تتعرف فيه بتعاطف حنون على ألمها الخاص بها[34]». لكن ألفاً من الأشياء كانت بدأت تبرز، **في أصل المأساة**، وهي أشياء تجعلنا نحس باقتراب تصوُّرٍ جديد لا يتطابق كثيراً مع هذه الترسيمة. فقبل كلِ شيءٍ، يجري تصوير ديونيزوس بإلحاح كما لو كان الاله **الإثباتي والمؤكِّد**. فهو لا يكتَفي بـ «حل» الألم في لذةٍ عليا وفوشخصية، إنما يؤكد الألم ويجعل منه لذةَ أحدٍ ما. لهذا السبب **يتحول** ديونيزوس ذاته إلى إثباتات متعددة، أكثر مما يُحل نفسه في الكائن الأصلي أو يمتص المتعدد في جوهرٍ إبتدائي. إنه يثبت آلام **النمو**، أكثر مما يعيد إنتاج عذابات **التفريد**. إنه الإله الذي يُثبت الحياة، والذي يجب، بالنسبة إليه، إثباتُ الحياة **لا** تبريرها أو افتداؤها. إلا أن ما يمنع هذا الديونيزوس الثاني من التغلب على الأول، إنما هو كون العنصر الفوشخصي يرافق دائماً العنصر المؤكِّد وينسب لنفسه في الأخير مكسَبَه. هنالك، على سبيل المثال، حدسٌ بالعودة الدائمة: يَبْلَغُ ديميتير أن في وسعها أن تلد ديونيزوس من جديد؛ لكن انبعاث ديونيزوس هذا إنما يجري تفسيره على أنه «نهاية التفريد»[35]. تحت تأثير شوبنهاور وفاغنر، لا يُتصوَّر إثبات الحياة بعد إلا بحل العذاب داخل الكوني ولذةٍ تتجاوز الفرد. «يجب تحويل الفرد إلى كائن غير شخصي، أرقى من الشخص. هذا ما تطرحه المأساة على نفسها....[36]».

---

(34) **أصل المأساة**، 18.

(35) **أصل المأساة**، 10.

(36) **اعتبارات غير حالية**، القسم الثاني «شوبنهاور مربّياً»، أنظر 3-4.

عندما يتساءل نيتشه في نهاية عمله بصدد **أصل المأساة**، يتعرف فيه على تجديدين أساسيين يتجاوزان الإطار نصف الديالكتيكي، نصف الشوبنهاوري[37]. أحدهما هو بالضبط طابع ديونيزوس المثْبِت، إثبات الحياة بدل حلّها الأرقى أو تبريرها. ومن جهةٍ أخرى، يهنيء نيتشه نفسه لأنه اكتشف تعارضاً سوف يأخذ، في ما بعد، كل مداه. لأنه، منذ **أصل المأساة**، ليس التعارض الحقيقي هو التعارض الديالكتيكي تماماً بين ديونيزوس وأبولون، بل التعارض، الأعمق، بين ديونيزوس وسقراط. ليس أبولون هو الذي يتعارض مع المأساوي، أو الذي يموت المأساوي بفعله، إنما سقراط؛ وسقراط ليس أبولونياً أكثر مما هو ديونيزي[38]. «في حين أن الغريزة، لدى كل الناس المنتجين، هي قوة إثباتية ومبدعة والوعي قوة نقدية ونافية، تصبح الغريزة، لدى سقراط، نقديةً ويصبح الوعي مبدعاً»[39]. «إن سقراط هو عبقري **الانحطاط** الأول: يعارض الحياة بالفكرة، ويحكم على الحياة بالفكرة، يطرح الحياة كما لو كان يجب الحكم عليها، وتبريرها، وافتداؤها بالفكرة. إن ما يطلبه منا إنما هو التوصل انطلاقاً من ذلك إلى الشعور بأن الحياة المسحوقة تحت ثقل النافي، غير جديرة بأن تُشتهى لأجل ذاتها، وتعاني في ذاتها؛ سقراط هو «الإنسان النظري»، النقيض الحقيقي الوحيد للانسان المأساوي[40].

لكنْ ثمة أيضاً، يمنعُ شيءٌ ما هذه الموضوعة الثانية من النمو بحرية. فمن أجل أن يأخذ تعارض سقراط والمأساة كل قيمته، كي يكون أصبح بالفعل تعارضَ اللا والنعم، نفيَ الحياة وإثباتها، كان يجب في البدء أن يكون العنصر الاثباتي في المأساة مستخلصاً بحد ذاته، ومعروضاً لِذاتِه ومحرَّراً من كل تبعية. والحال في هذه الطريق أن نيتشه لن يستطيع التوقف. ينبغي أيضاً أن تكف النقيضة ديونيزوس ـ أبولون عن إشغال المقام الأول، أن تتلاشى أو حتى تزول لصالح التعارض الحقيقي. وسيكون من الضروري أخيراً أن يتبدل التعارض الحقيقي ذاته، وألا يكتفي بسقراط كبطل نموذجي؛ ذلك أن سقراط إغريقي

(37) **هذا هو الإنسان**، القسم 3، «أصل المأساة»، 1-4.

(38) **أصل المأساة** 12.

(39) **أصل المأساة**، 13.

(40) **أصل المأساة**، 15.

جداً، أبولوني قليلاً في البداية، بوضوحه، وديونيزي قليلاً في النهاية، «سقراط دارساً الموسيقى»[41]. لا يعطي سقراط نفي الحياة كل قوّته؛ ولا يجد فيه نفيُ الحياة بَعْدُ جوهَرَه. سيكون من الضروري أن يتولى الإنسان المأساوي، في الوقت ذاته الذي يكتشف فيه عنصره الخاص به في الإثبات الصرف، اكتشاف عدوّه الأشد عمقاً على أنه ذلك الذي يخوض حقاً، بصورة نهائية، وبشكل جوهري، مهمةَ النفي. إن نيتشه يحقق هذا البرنامج بدقة. يُحِل محلَ نقيضة ديونيزوس / أبولون، الالهين اللذين يتصالحان ليَحُلاّ الألم، التكاملَ الأكثر غموضاً بين ديونيزوس وأريان؛ ذلك أن امرأةً، أو خطيبةً، ضروريتان حين يتعلق الأمر بإثبات الحياة. يحل محلَّ التعارض ديونيزوس ـ سقراط التعارض الحقيقي: «هل جرى فهمي؟ ـ ديونيزوس ضد المصلوب[42]». إن نيتشه يلاحظ أن **أصل المأساة** كان يلزم الصمت بخصوص المسيحية، لم يكن قد ميَّز المسيحية. والمسيحية هي التي ليست أبولونية ولا ديونيزية: «إنها تنفي القيم الجمالية، وهي القيم الوحيدة التي يعترف بها **أصلُ المأساة**؛ إنها عدمية بالمعنى الأعمق، في حين انه جرى في الرمز الديونيزي بلوغُ حد الاثبات الأقصى». ـ

7 ـ ديونيزوس والمسيح

الشهادة هي ذاتها والشغف هو ذاته، في ديونيزوس وفي المسيح. إنها الظاهرة ذاتها، لكن في اتجاهين متعاكسين[43]. ثمة، من جهةٍ، الحياةُ التي تبرر الألم، وتُثْبِت الألم؛ ومن جهة أخرى الألمُ الذي يضع الحياة موضع الاتهام، ويشهد ضدها، يجعلِ من الحياة شيئاً يجب تبريره. وإذا كان هنالك ألم في الحياة، فهذا يعني أولاً بالنسبة للمسيحية أن الحياة غير عادلة، لا بل أنها ظالمة في الجوهر، وأنها تدفع بالألم ثمن ظلم جوهري: إنها مذنبة بما أنها تتألم. ومن ثم، يعني ذلك أنه يجب تبريرها، أو افتداؤها عن ظلمها، أو إنقاذها، إنقاذها بواسطة هذا الألم بالذات الذي كان يتهمها قبل قليل: يجب أن تتألم لأنها مذنبة. يشكل هذان الوجهان الخاصان بالمسيحية ما يسميه نيتشه «الإحساس

(41) **أصل المأساة**، 15.

(42) **هذا هو الانسان**، القسم الرابع، 9؛ VP، القسم الثالث، 413؛ القسم الرابع، 464.

(43) **إرادة القوة**، القسم الرابع، 464.

بالخطأ، أو **استبطان الألم**[44]. إنهما يحددان العدمية المسيحية بوجه الحصر أي الطريقة التي تنفي المسيحيةُ بها الحياة: من جهةٍ، آلةُ صنع الذنب، معادلةُ ألم ـ عقاب المريعة؛ ومن جهة أخرى، آلة مضاعفة الألم، التبرير بواسطة الألم، المَصْنَع النجس[45]. حتى حين تنشد المسيحية المحبة والحياة، يا لها من لعنات في تلك الاناشيد، ويا له من حقد وراء تلك المحبة! إنها تحب الحياة، مثلما يحب الطير الجارح الحمل: ناعماً، وممزَّقاً، ومحتضراً. ويطرح الديالكتيكي المحبة المسيحية كنقيضة، على سبيل المثال كنقيضة للكراهية اليهودية. لكنها مهنة الديالكتيكي ومهمته أن يرسي **نقائض**، في كل مكان توجد فيه تقويمات أكثر رهافة يجب القيام بها، **ومطابقات** يجب شرحها. إن الزهرة نقيضةُ الورقة، وهي «تدحض» الورقة؛ هذا اكتشاف مشهور عزيز على قلب الديالكتيك. بهذه الطريقة أيضاً «تدحض» زهرة المحبة المسيحية الحقد: أي بصورة وهمية بالكامل. «لا نتخيَّلنَّ أن المحبة تطورت... كنقيضة للحقد اليهودي. كلا، بل على العكس تماماً. لقد خرجت المحبة من ذلك الحقد، متفتحة كتاج له، تاج ظافر يتوسع تحت الأشعة الحارة لشمس نقاء، لكنه يلاحق دائماً، في هذا الميدان الجديد تحت سلطة النور والسمو، الأهدافَ ذاتها التي يلاحقها الحقد، أي النصر، والفتح، والإغواء[46]». إن الفرح المسيحي هو فرحُ «حلّ» الألم: يجري استبطان الألم، تقديمه لله بهذه الوسيلة، نقله إلى الله بهذه الوسيلة. «هذه المفارقة المتمثلة بإله مصلوب، هذا السر القاسي بصورة لا يمكن تخيلها ولا تطاق»[47]. هاكم الجنون المسيحي بوجه الحصر، جنوناً «ديالكتيكياً» بالكامل.

---

(44) **أصل الأخلاق**، المبحث الثاني.

(45) حول «صنع المثل الأعلى»، أنظر **أصل الأخلاق**، المبحث الأول، 14.

(46) **أصل الأخلاق**، المبحث الأول، 8. ـ كان ذلك، عموماً، هو المأخذ الذي يأخذه فيورباخ على الديالكتيك الهيغلي: الميل الى النقائض الوهمية، على حساب المطابقات الفعلية (أنظر فيورباخ، **مساهمة في نقد الفلسفة الهيغلية**، ترجمة التوسير، **بيانات فلسفية**، PUF). سوف يقول نيتشه أيضاً: «المطابقة: في محل العلة والمعلول». (**إرادة القوة** ، القسم 2، 346).

(47) **أصل الأخلاق**، المبحث الأول، 8.

كم بات هذا الوجه غريباً عن ديونيزوس الحقيقي! لقد كان ديونيزوس أصل المأساة لا يزال «يحل» الألم؛ وكان الفرح الذي يشعر به لا يزال فرحَ حلِّه، ونقل هذا الفرح أيضاً إلى الوحدة الابتدائية. لكن ديونيزوس أدرك الآن بالضبط معنى تحولاته الخاصة به وقيمتها: إنه الاله الذي ليس على الحياة، بالنسبة إليه، أن تلقى تبريراً، والذي تكون الحياة، بالنسبة اليه، عادلة من حيث الجوهر. أكثر من ذلك، إنها هي التي تتحمل عبء التبرير، «إنها تثبت حتى العذاب الأكثر حدة»[48]. فلنفهم من ذلك ما يلي: إنها لا تحل الألم عن طريق استبطانه، إنها تثبته في عنصر خارجيته. وانطلاقاً من ذلك، ينمو التعارض بين ديونيزوس والمسيح نقطةً وراء نقطة، مثلما الحال مع إثبات الحياة (تقديرها الأقصى) ونفي الحياة (بخس قدرها الأقصى). إن **المانيا mania**[*] الديونيزية تتعارض مع الجنون المسيحي؛ والنشوة الديونيزية مع النشوة المسيحية؛ وتمزيق ديونيزوس مع الصَّلب؛ والقيامة الديونيزية مع القيامة المسيحية؛ وإعادة التقويم الديونيزية مع تحول الماء والخبز إلى دم ولحم في المسيحية. ذلك أن هنالك نوعين من العذابات، ومن المتعذبين. «أولئك الذين يتألمون من فيض الحياة» يجعلون من العذاب إثباتاً، مثلما من النشوة نشاطاً؛ ويتعرفون في تمزيق ديونيزوس الى الشكل الأقصى من الإثبات، من دون إمكانية طرحٍ، أو استثناء أو اختيار. «أما أولئك الذين يتعذبون، على العكس، من افتقار الحياة» فيجعلون من النشوة اختلاجاً أو تخدراً؛ ويجعلون من العذاب وسيلة لاتهام الحياة، ومناقضتها، ووسيلة أيضاً لتبرير الحياة، لحل التناقض[49]. كل ذلك يدخل في الواقع في فكرة مخلِّص؛ وليس ثمة منقذ أروع من ذلك الذي يكون في الوقت ذاته جلاداً وضحية ومعزّياً، الثالوث الأقدس، الحلم العجيب بالاحساس بالخطأ. ومن وجهة نظر مخلِّص، «يجب أن تكون الحياة هي الطريق المفضية إلى «القداسة»»؛ أما من وجهة نظر ديونيزوس، فـ «الوجود يبدو مقدَّساً بذاته كفاية» بحيث لا يبرر

---

(48) **إرادة القوة**، القسم الرابع، 464.

(*) كلمة mania باللاتينية معناها الجنون، أو الهوس (م).

(49) **نيتشه ضد فاغنر**، 5. ـ سوف نلاحظ أنه ليست كل نشوة ديونيزية: هنالك نشوة مسيحية تتعارض مع نشوة ديونيزوس.

فضلاً عن ذلك عذاباً هائلاً»[50]. إن تمزيق ديونيزوس هو الرمز المباشر للإثبات المتعدد؛ وصليب المسيح، وإشارة الصليب هما صورة التناقض وحله، الحياة الخاضعة لعمل النافي. إن التناقض المتطور، وحل التناقض، ومصالحة المتناقضات، كل هذه المفاهيم باتت غريبة عن نيتشه. فزرادشت هو الذي يصرخ: «شيءٌ ما أسمى من كل مصالحة»[51] ـ هو الإثبات. شيءٌ ما أسمى من كل تناقض متطور، محلولٍ، ملغيّ ـ هو إعادة التقويم. هنا توجد النقطة المشتركة بين زرادشت وديونيزوس: «أحمل إلى كل البواليع إثباتي الذي يبارك (زرادشت)... لكن هذه هي فكرة ديونيزوس بالذات[52]». إن تعارض ديونيزوس أو زرادشت مع المسيح ليس تعارضاً ديالكتيكياً، بل معارضة الديالكتيك بحد ذاته: الإثبات التفاضلي ضد النفي الديالكتيكي: ضد كل عدمية وضد هذا الشكل الخاص من العدمية. ليس ثمة شيء أبعد عن تفسير نيتشه لديونيزوس من ذلك الذي قدمه في ما بعد أوتو: ديونيزوس هيغلياً، وديالكتيكياً وممارساً للديالكتيك!

8 ـ جوهر المأساوي

يُثْبت ديونيزوس كل ما يظهر، «حتى العذاب الأشد قساوة»، ويَظْهر في كل ما هو مُثْبَت. إن جوهر المأساوي إنما يكمن في الاثبات المتعدد أو التعددي. وسوف يكون الأمر مفهوماً أكثر بالنسبة إلينا، إذا فكرنا في الصعوبات التي ستصادفنا إزاء كل موضوع إثباتٍ على حدة. يلزم لذلك جهدُ التعددية وعبقريتها، وقوةُ التحولات، والتمزيقُ الديونيزي. حين يبرز القلق أو القرف لدى نيتشه، فهو إنما يبرز دائماً في هذه النقطة بالذات؛ أيمكن كل شيء أن يصبح موضوع إثبات، **أي موضوع فرح**؟ سيكون من الضروري العثور من أجل كل شيء على الوسائل الخاصة التي يجري إثباته بها، والتي يكف بواسطتها عن أن يكون نافياً[53]. يبقى أن المأساوي ليس في هذا القلق أو هذا القرف بحد ذاته،

(50) **إرادة القوة**، القسم الرابع، 464.

(51) **زرادشت**، القسم الثاني، «الفداء».

(52) **هذا هو الانسان**، القسم 3، «هكذا تكلم زرادشت»، 6.

(53) أُنظرْ إلى القلق والقرف لدى زرادشت بصدد العودة الدائمة. فمنذ **الاعتبارات غير** =

كما ليس في حنينٍ إلى الوحدة المفقودة. إنه فقط في التعدد، في تنوع الإثبات **بما هو كذلك**. إن ما يحدد المأساوي إنما هو فرح المتعدد، الفرح الجَمْعي. وهذا الفرح ليس ناتج إعلاء sublimation، أو تطهير، أو تعويض، أو خضوع، أو مصالحة: ففي كل النظريات بصدد المأساوي، يمكن نيتشه أن يفضح تجاهلاً أساسياً، هو ذلك المتعلق بالمأساة كظاهرة جمالية. **فالمأساوي** يشير الى الشكل الجمالي الخاص بالفرح، لا إلى صيغةٍ طبية للألم أو الخوف أو الشفقة، ولا إلى حل أخلاقي لها[54]. ما هو مأساوي إنما هو الفرح. لكن هذا يعني أن المأساة فَرِحَةٌ بصورة مباشرة، ولا تستدعي الخوف والشفقة إلا من المشاهد البليد، وهو مستمع مريض وواعظ يعتمد عليها ليضمن الاشتغال الجيد لإعلاءاته الأخلاقية أو تطهيراته الطبية. «إن انبعاث المأساة يفضي الى انبعاث **المستمع الفنان** الذي شغل إلى الآن مكانته في المسرح سوءُ فهم غريب، ذو ادعاءات نصف أخلاقية نصف علمية، هو الناقد[55]». وفي الواقع، يلزم انبعاث حقيقي لتحرير المأساوي من كل خوف أو شفقة المستمعين الرديئين، الذين أعطوه معنىً رديئاً منبثقاً من الاحساس بالخطأ. إن الحلم المناهض للديالكتيك والمعادي للدين الذي يجتاز كل فلسفة نيتشه هو منطقُ الإثبات المتعدد، إذاً منطق الاثبات الصرف وأخلاقُ الفرح التي تتناسب معه. لا يتأسس المأساوي في علاقةٍ بين النافي والحياة، بل في العلاقة الجوهرية بين الفرحِ والمتعدد، بين الايجابي والمتعدد، بين الإثبات والمتعدد. «إن البطل مبتهج، هاكُمْ ما غاب إلى الآن عن بال كتّاب المآسي[56]». إن المأساة ابتهاجٌ دينامي صريح.

= **الحالية**، يطرح نيتشه مبدئياً ما يلي: «كل وجود يمكن نفيه يستحق هذا النفي أيضاً؛ فان يكون المرء صادقاً يعادل الايمان بوجود لا يمكن نفيه إطلاقاً، وجودٍ هو بحد ذاته حقيقي ولا كذب فيه» (**الاعتبارات غير الحالية**، القسم الثاني، «شوبنهاور مربّياً»، 4).

(54) منذ **أصل المأساة**، يهاجم نيتشه تصور أرسطو للمأساة ـ تطهير النفس. إنه يشدد على التفسيرين الممكنين لتطهير النفس Catharsis: الإعلاء الاخلاقي، والتطهير الطبي (**أصل المأساة**، 22). لكن أياً تكن طريقة تفسير تطهير النفس، فهو يفهم المأساوي على أنه ممارسة أهواء مُمِضّة ومشاعر «ارتكاسية». أنظر **إرادة القوة**، القسم الرابع، 460.

(55) **أصل المأساة**، 22.

(56) **إرادة القوة**، القسم الرابع، 50.

لهذا السبب، يتخلى نيتشه عن تصور **الدراما** الذي كان يدافع عنه في **أصل المأساة**؛ لا تزال الدراما تفخيماً، تفخيماً مسيحياً للتناقض. إن ما يأخذه نيتشه على فاغنر، إنما هو بالضبط كونه صنع موسيقى درامية، وأنكر الطابع الإثباتي الخاص بالموسيقى: «أتألم لكونها موسيقى انحطاط ولم تعد ناي ديونيزوس»[57]. كما أن نيتشه يطالب ضد التعبير الدرامي عن المأساة بحقوق تعبير **بطولي**: البطل المبتهج، البطل الرشيق، البطل الراقص، البطل اللاعب[58]. إن مهمة ديونيزوس هي أن يجعلنا رشيقين، أن يعلمنا الرقص، أن يمنحنا غريزة اللعب. حتى مؤرخ معادٍ للموضوعات النيتشوية، أو غير مبالٍ بها، يتعرف الى الفرح، والرشاقة المجنَّحة وسهولة الحركة والحضور الكلي على أنها كلها وجوه خاصة بديونيزوس[59]. يحمل ديونيزوس أريان الى السماء؛ وجواهر تاج أريان نجوم. هل هذا هو سر أريان؟ كوكبة النجوم المنبثقة من رمية زهر النرد المشهورة؟ إن ديونيزوس هو الذي رمى الزهر. هو الذي يرقص والذي يتحول، والذي يسمَّى «بوليغيتيس»، إله الألف فرح.

ليس الديالكتيك، على وجه العموم، رؤية مأساوية للعالم، بل هو على العكس موت المأساة، استبدال الرؤية المأساوية بتصور نظري (مع سقراط)، أو أفْضَلَ أيضاً، بتصور مسيحي (مع هيغل). إن ما جرى اكتشافه في كتابات الشباب لدى هيغل إنما هو حقيقة الديالكتيك النهائية أيضاً: الديالكتيك

(57) هذا هو الإنسان، القسم 3. حالة واغنر.

(58) إرادة القوة ـ القسم الثالث 191؛ 220؛ 221؛ القسم الرابع 17-60.

(59) م. جانمير، **ديونيزوس** (دار بايو): «الفرح الذي هو أحد الملامح الأبرز في شخصيته، والذي يساهم في منحه هذه الدينامية التي يجب العودة اليها دائماً من أجل تصوُّر قوة انتشار عبادته» (27)؛ «إن ملمحاً أساسياً للتصور الذي يجري تكوينه عن ديونيزوس هو ذلك الذي يوقظ فكرة إله متحرك بصورة أساسية وفي حال تنقل دائم، تلك الحركية التي يشارك فيها موكبٌ هو المثال أو الصورة، في آنٍ معاً، عن الجمعيات أو أجواق الراقصين التي يتجمع فيها مشايعوه» (273-274)؛ «إن ديونيزوس، المولود لامرأة، والذي تحرسه نساء هن منافسات مرضعاته الاسطوريات، هو إله يستمر في مخادنة الناس الفانين الذين ينقل اليهم الشعور بحضوره المباشر، ولا يهبط نحوهم بمقدار ما يرفعهم نحوه، الخ». (339 وما بعدها).

الحديث هو الايديولوجية المسيحية بالتحديد. إنه يريد تبرير الحياة ويُخضِعها لعمل النافي. ومع ذلك، هنالك مشكلة مشتركة بين الايديولوجيا المسيحية والفكر المأساوي، هي مشكلة معنى الوجود. إن السؤال «هل للوجود من معنى؟» هو في نظر نيتشه السؤال الأرقى للفلسفة، والأكثر تجريبية، لا بل الأكثر «اختبارية»، لأنه يطرح في الوقت ذاته مشكلة التفسير والتقويم. وإذا فهمناه جيداً، فهو يعني: «**ما العدالة؟**» ، ويمكن أن يقول نيتشه من دون مبالغة إن كل عمله هو هذا الجهد من أجل فهم هذا السؤال فهماً جيداً. ثمة إذاً طرقٌ سيئة في فهمه. فمنذ زمن طويل حتى الآن، لم يجر البحث عن معنى الوجود إلا بطرحه كشيء خاطىء أو مذنب، شيء ظالم كان من الضروري تبريره. كانت ثمة حاجة الى الله لتفسير الوجود. وكانت هنالك حاجة لاتهام الحياة من أجل افتدائها، ولافتدائها من أجل تبريرها. كان يجري تقويم الوجود، لكن بوضع النفس دائماً من وجهة نظر الإحساس بالخطأ. وهذا هو الالهام المسيحي الذي يفسد الفلسفة بأكملها. إن هيغل يفسر الوجود من وجهة نظر الوعي التاعس، لكن الوعي التاعس هو الوجه الهيغلي للاحساس بالخطأ. حتى شوبنهاور... جعل مسألة الوجود أو العدالة تدوّي بصورة لم يُسمع بها من قبل، لكنه هو ذاته وجد في الألم وسيلة لنفي الحياة، وفي نفي الحياة الوسيلة الوحيدة لتبريرها. «كفيلسوف، كان شوبنهاور أول ملحد مقتنع ولا يلين عرفناه في ألمانيا؛ وهذا هو سر عدائه لهيغل. ليس في الوجود شيء إلهي: إن هذه الفكرة كانت بالنسبة إليه حقيقة مسلَّماً بها، كانت شيئاً ملموساً، لا جدال فيه.. ومذ نرفض هكذا التفسير المسيحي، ينتصب أمامنا بصورة مخيفة سؤال شوبنهاور: هل للوجود معنى إذاً؟ **هذا السؤال الذي سوف يتطلب قروناً قبل التمكن من فهمه بصورة شاملة في طيّ أعماقه**. والجواب الذي أعطاه عنه هو جواب مبكر؛ إنه ثمرة فجة؛ تسوية صرفة؛ لقد توقف بصورة متسرّعة، واقعاً في شرك تلك المنظورات الأخلاقية الخاصة بالزهدية المسيحية، التي كان جرى إبلاغها، وإبلاغ الله في الوقت ذاته، أنه لم يعد ثمة من إرادة للإيمان بها وبه»[60]. ما هي إذاً الطريقة الأخرى لفهم السؤال، وهي طريقة مأساوية فعلاً حيث يبرر الوجود كل ما يثبته،

---

(60) العرفان البهيج، 357.

بما في ذلك الألم، بدل أن يتبرر هو ذاته بالألم، أي يتقدس ويتأله؟

9 ـ مشكلة الوجود

إنها قصة طويلة قصةُ معنى الوجود، ولها أصولها الاغريقية، القبمسيحية. لقد جرى إذاً استخدام الألم كوسيلة للبرهان على ظلم الوجود، لكن كذلك كوَسيلة في الوقت ذاته لاكتشاف تبريرٍ سامٍ وإلهي له. (إنه مذنب لأنه يتألم؛ لكن لكونه يتألم، فهو يكفِّر، ويجري افتداؤه). الوجود كمغالاة وإفراط، الوجود كـ hybris(*) وكجريمة، هاكُم الطريقة التي كان الاغريق يفسرونه بها ويقوِّمونه. ان الصورة الجبارة («الحاجة الى الجريمة التي تفرض نفسها على الفرد الجبّار») هي، على المستوى التاريخي، أول معنى جرى إعطاؤه للوجود. وهذا تفسير مُغْرٍ إلى حد أن نيتشه لا يعرف بعد، في **أصل المأساة**، أن يقاومه، وهو يستخدمه لمصلحة ديونيزوس[61] لكن سوف يكفيه ان يكتشف ديونيزوس الحقيقي كي يرى الفخ الذي يخفيه أو الغاية التي يخدمها: إنه يجعل من الوجود ظاهرة أخلاقية أو دينية! يعطي ذلك الانطباعَ بإعطاء الكثير للوجود عبر اقتراف جريمة أو إفراط؛ يجري إعطاؤه طبيعة مزدوجة، طبيعة ظُلْم مبالَغ به وتكفير مبرِّىء؛ يجري تعظيمه بواسطة الجريمة، وتأليهه بواسطة التكفير عن الجريمة[62]. وماذا هناك في نهاية كل ذلك غير طريقة لبقة في بَخْس قيمته،

(*) كلمة لاتينية لم نعثر على معناها فأثبتناها كما جاءت في النص. لكن يمكن أن تكون مشتقة من كلمة Hybrida ومعناها الشيء الهجين، أي المولود من أبوين أو عنصرين ليسا من السلالة ذاتها (م).

(61) **أصل المأساة**، 9.

(62) **أصل المأساة**، 9: هكذا تطرح في الحال أولى المشكلات الفلسفية جميعاً نقيضةً ممضة ومتعذرة المصالحة بين الانسان والإله، وتدحرج هذه النقيضة ككتلة صخرية على مدخل كل حضارة. إن الخير الأفضل والأسمى الذي يمكن أن تستحقه البشرية لا تحصل عليه هذه الأخيرة إلا بواسطة جريمة عليها أن تتحمل مسؤولية نتائجها، أي كل طوفان الألم الذي يفرضه الخالدون المهانون وينبغي أن يفرضوه على العرق البشري المنتفض في جهد نبيل». إننا نرى إلى أي حد لا يزال نيتشه «ديالكتيكياً» في **أصل المأساة**: إنه يحمِّل ديونيزوس مسؤولية أعمال الجبابرة الاجرامية، الذين كان ديونيزوس مع ذلك ضحيتهم. وهو يجعل من موت ديونيزوس نوعاً من الصَّلب.

وفي جعله يستحق إدانة، إدانة أخلاقية وقبل كل شيء إدانة إلهية؟ ان أناكزيماندر(*) هو في رأي نيتشه الفيلسوف الذي أعطى تصور الوجود هذا تعبيره الأكمل. كان يقول: «تدفع الكائنات بعضها للبعض الآخر العقاب والتكفير عن ظلمها، وفقاً للترتيب الزمني». ويعني ذلك:

1 ـ ان الصيرورة ظلم (adikia)، وتعدد الاشياء التي تأتي الى الوجود مجموعة من المظالم؛ أن هذه الأشياء تتصارع في ما بينها، وتكفر بصورة متبادلة عن ظلمها بواسطة الـ(**) Phtora؛ أنها تشتق جميعاً من كائن أصلي («Apeiron»(**))، يسقط في صيرورة، وتعدُّد، وتَوَلُّدٍ مذنبة، يفتدي ظلمها بص ،رة أبدية عبر «تدميرها» («تيوديسيه»)[63].

إن شوبنهاور هو نوع من الأناكزيماندر الحديث. فما الذي يعجب نيتشه الى هذا الحد، لدى كليهما، ويفسر كونه بقي في **أصل المأساة** مخلصاً عموماً لتفسيرهما؟ لا ريب انه اختلافهما عن المسيحية. إنهما يجعلان من الوجود شيئاً إجرامياً، إذاً مذنباً، لكن ليس بعدُ شيئاً خاطئاً ومسؤولاً. حتى الجبابرة لم يعرفوا بعد الاختراع الساميَّ والمسيحي العجيب، الاحساس بالخطأ، والإثم والمسؤولية. منذ **أصل المأساة**، يضع نيتشه الجريمة التيتانية(***) والبروميثيوسية بمواجهة الخطيئة الاصلية. لكنه يفعل ذلك بعبارات غامضة ورمزية، لأن هذه المعارضة هي سره النافي، مثلما سر أريان هو سره الايجابي. كتب نيتشه: «في الخطيئة الأصلية، يُعتبر الفضول، والمظاهر الخادعة، والجذب والشبق، وباختصار سلسلةٌ من العيوب الأنثوية كما لو كانت أصل الشر... هكذا الجريمة، بالنسبة للآريين (الاغريق)، هي ذكرية؛ والإثم أنثوي بالنسبة للساميين[64]». ليس هنالك من عداء نيتشوي للنساء. فأريان هي سر نيتشه

(*) فيلسوف إيوني، ولد في ميليه (610-547 ق.م.). وهو يجعل من اللا محدَّد اللا متناهي مبدأ كل شيء (م).

(**) كلمة يونانية واردة في النص الفرنسي نثبتها كما هي (م).

(63) **ولادة الفلسفة.**

(***) نسبة إلى الجبابرة، أو الـ Titans، وهم كائنات جبابرة تحت الآلهة ـى الاغريق (م).

(64) **أصل المأساة**، 9.

الأول، القوة الانثوية الأولى، الأنيما L'Anima(*)، الخطيبة غير المنفصلة عن الإثبات الديونيزي(65). لكن تختلف عن هذه اختلافاً كلياً القوةُ الانثوية الجهنمية، النافية والواعظة، الأم الرهيبة، أمُّ الخير والشر، تلك التي تحط من قيمة الحياة وتنفيها. «لم يعد هنالك من وسيلة أخرى لإعادة الشرف للفلسفة: يجبَ البدء بأخذ الأخلاقيين. طالما سيتكلمون على السعادة والفضيلة، لن يَهْدوا الى الفلسفة إلا العجائز من النساء. انظروا إليهم إذاً مواجهةً، كل هؤلاء الحكماء الأمجاد، منذ ألوف السنين. فجميعهم نساء عجائز، أو نساء ناضجات، أو أمهات كما يقول فوست. الأمهات! الأمهات! يا لها من كلمة مريعة!(66)». الامهات والاخوات، لهذه القوة الانثوية الثانية وظيفة اتهامنا، وتحميلنا المسؤولية. تقول الأم: هذه غلطتك، غلطتك إذا لم أنجب إبناً أفضل، أكثر احتراماً لأمه وأشد وعياً بجريمته. وتقول الاخت: هذه غلطتك، إذا لم أكن أجمل وأغنى وأكثر مَدْعاةً للحب. إن عزو الاخطاء والمسؤوليات، والاعتراض الحاد، والاتهام الدائم، **والاضطغان**، إنما تشكل جميعاً تفسيراً ورعاً للوجود. هذه غلطتك، هذه غلطتك، إلى أن يقول المتهم بدوره «هذه غلطتي»، ويدوي العالم المتأسف بكل هذه الشكاوى وصداها. «في كل مكان جرى فيه البحث عن مسؤوليات، كانت غريزة الانتقام هي التي بحثت عنها. لقد استولت غريزة الانتقام هذه على البشرية، على امتداد القرون، الى حد أن كل الميتافيزياء، وعلم النفس والتاريخ، والأخلاق بوجه خاص، تحمل بصمتها. مذ فكّر الإنسان، أدخل إلى الأشياء جرثومة الانتقام»(67). إن نيتشه لا يرى في الاضطغان (هذه غلطتك) والاحساس بالخطأ (هذه غلطتي) وفي ثمرتهما المشتركة (المسؤولية) مجرى أحداث سيكولوجية، بل المقولات الاساسية الخاصة بالفكر السامي والمسيحي، طريقتنا في التفكير وتفسير الوجود عموماً. إن نيتشه يطرح على

(*) الروح نسمة الحياة، والكلمة لاتينية (م).

(65) **هذا هو الانسان**، القسم 3، «**هكذا تكلم زرادشت**»، 8؛ مَن غيري إذاً يعرف من هي أريان؟».

(66) **إرادة القوة**، القسم الثالث، 408.

(67) **إرادة القوة**، القسم الثالث، 458.

نفسه المهمات التالية: مثلاً أعلى جديداً، وتفسيراً جديداً، وضربة جديدة في التفكير[68]. «**إعطاء اللامسؤولية معناها الايجابي**»؛ «لقد أردت كتساب الشعور بلا مسؤولية كاملة، وأن أجعل نفسي مستقلاً عن المديح وعن اللوم، عن الحاضر وعن الماضي»[69]. اللامسؤولية هي أنبل وأجمل سر لدى نيتشه.

إن الاغريق أطفال، إذا قورنوا بالمسيحية. فليس لطريقتهم في الحط من قدر الوجود، و«عدميتهم»، الكمالُ المسيحي. يحكمون على الوجود بأنه مذنب، لكنهم لم يخترعوا بعد هذه اللباقة التي تقوم على اعتباره خاطئاً ومسؤولاً. حين يتكلم الاغريق على الوجود كإجرامي وهجين «hybrique»، يفكرون بأن الآلهة جنّنوا الناس: إن الوجود مذنب، **لكن الآلهة هم الذين يأخذون على عاتقهم مسؤولية الذنب**. هذا هو الفرق الكبير بين التفسير الاغريقي للجريمة، والتفسير المسيحي للخطيئة. هذا هو السبب الذي لا يزال يعتقد لأجله، في **أصل المأساة**، بالطابع الاجرامي للوجود؛ لأن هذه الجريمة لا تستتبع على الأقل مسؤولية المجرم. «الجنون، والاختلال في العقل، وبعض الاضطراب في الدماغ، هذا ما كان يسلّم به إغريق العصر الأقوى والأشد شجاعة، ليفسروا أصل الكثير من الأشياء المزعجة والمشؤومة. جنون وليس خطيئة! هل هذا واضح لكم؟... كان يقول الاغريقي في سره، وفيما يهز رأسه: لا بد أن إلهاً أعماه.... هذه هي الطريقة التي كان يُستخدم بها الآلهة آنذاك لتبرير الناس إلى حدٍّ ما؛ حتى في أعمالهم الشريرة، كانوا يفيدون في تفسير سبب الشر. لم يكونوا يأخذون على عاتقهم آنذاك مسؤولية العقاب، بل مسؤولية الإثم (أو الخطأ)، وهذا أكثر نبلاً[70]». لكن نيتشه سيلاحظ ان هذا الاختلاف الكبير يتضاءل لدى التفكير. فحين نطرح الوجود على انه مذنب، تكفي خطوة واحدة لجعله مسؤولاً، ويكفي تغيير في الجنس (حواء بدل الجبابرة)، أو تغيير في الآلهة (إله واحد ممثّل ومحب للعدل بدل الآلهة المتفرجين و«القضاة الأولمبيين». أن يأخذ إله على عاتقه مسؤولية الجنون الذي يوحي به للناس، أو

---

(68) أصل الأخلاق، المبحث الثالث، 23.

(69) **إرادة القوة**، القسم الثالث، 383 و465.

(70) **أصل الأخلاق**، المبحث الثاني، 23.

أن يكون الناس مسؤولين عن جنون إله يرفع نفسه على الصليب، هاكُمْ حلّين لا يختلفان كثيراً الواحد عن الآخر، مع أن الحل الأول أجمل بما لا يقاس. في الواقع، ليس السؤال هو التالي: هل الوجود المذنب مسؤول أم لا؟ بل التالي: **هل الوجود مذنب... أو بريء؟** لقد وجد ديونيزوس عندئذٍ حقيقته المتعددة: البراءة، براءة التعدد، براءة الصيرورة وكل ما هو كائن[71].

10 ـ الوجود والبراءة

ماذا تعني «البراءة»؟ حين يفضح نيتشه هوسنا المؤسف المتمثل بتوجيه الاتهام، والبحث عن مسؤولين خارجنا أو حتى في داخلنا، يؤسس نقده على خمسة أسباب، أولُها أنه «لا يوجد شيء خارج الكل»[72]. لكن السبب الأخير، الأكثر عمقاً، هو أنه «ليس ثمة كلّ»: «يجب تفتيت الكون، فقدان احترام الكل»[73]. إن البراءة هي حقيقة المتعدد. إنها تنبع مباشرة من مبادىء فلسفة القوة والإرادة. إن كل شيء يتعلق بقوة قادرة على تفسيره؛ كل قوة تتعلق بما في وسعها، الذي لا تنفصل عنه. إن هذه الطريقة في التعلق، في الإثبات وفي أن يكون (الشيء) مثبتاً، هي البريئة بوجه خاص. إن ما لا يتيح أن تفسِّره قوةٌ، أو أن تقوِّمه إرادة، يتطلب إرادة **أخرى** قادرة على تفسيره. لكننا، من جهتنا، نفضل إنقاذ التفسير الذي يتناسب مع قوانا، ونفي الشيء الذي لا يتناسب مع تفسيرنا. نكوِّن لأنفسنا تصوراً مضحكاً عن القوة والإرادة: نفصل القوة عما في وسعها، طارحينها في ذاتنا كـ«مستحِقة» لأنها تمتنع عما ليس في وسعها، لكن كـ«مذنبة»

---

(71) إذا جمعنا إذاً أطروحات **أصل المأساة**، التي سيتخلى عنها نيتشه أو يغيّرها، نلاحظ أنها خمس: أ ـ إن ديونيزوس المفسَّر ضمن منظورات التناقض وحله، سوف يجري استبداله بديونيزوس إثباتي ومتعدد؛ ب ـ سوف تضمحل النقيضة ديونيزوس ـ أبولون لصالح تكامل ديونيزوس ـ أريان؛ ج ـ سوف يصبح التعارض ديونيزوس ـ سقراط غير كافٍ أكثر فأكثر ويهيىء التعارض الأعمق ديونيزوس ـ المصلوب؛ د ـ سوف يحل تصور بطولي محل التصور الدرامي للمأساة؛ هـ ـ سوف يفقد الوجود طابعه الذي كان لا يزال إجرامياً ليأخذ طابعاً بريئاً بصورة جذرية.

(72) **إرادة القوة**، القسم الثالث، 458: «لا يمكن الحكم على الكل، ولا قياسه، ولا مقارنته، ولا نفيه بوجه خاص».

(73) **إرادة القوة**، القسم الثالث، 489.

في الشيء الذي تُظهر فيه بالضبط القوة التي تمتلكها. إننا نشطر الارادة، نخترع ذاتاً حيادية، متمتعة بحرية الاختيار، نمنحها سلطة الفعل والامتناع (عن الفعل)[74]. هذا هو وَضْعُنا بالنسبة الى الوجود: لم نتعرّف حتى إلى الارادة القادرة على تقويم الأرض («وزنـ»ها)، ولا الى القوة القادرة على تفسير الوجود. ننفي عندئذٍ الوجود بحد ذاته، ونستبدل التفسير بالحط من القيمة، نخترع الحط من القيمة كطريقة للتفسير والتقويم. «لقد غرق تفسير من بين تفسيرات أخرى، لكن لما كان يظهر كالتفسير الوحيد الممكن، يبدو أنه لم يعد للوجود من معنى، وأن كل شيء باطل[75]». **للأسف نحن لاعبون رديئون.** البراءة هي لعبة الوجود، والقوة والارادة. هاكُمْ تقريب البراءة الأول، إنه الوجود المثْبَت والمقدَّر، القوة غير المفصولة، الارادة غير المشطورة[76].

إن هيرقليطس هو المفكر المأساوي، ومشكلة العدالة تنطرح على امتداد مؤلفاته. هيرقليطس هو ذلك الذي يرى الحياة بريئة وعادلة بصورة جذرية. إنه يفهم الوجود انطلاقاً من **غريزة لعب**، ويجعل من الوجود **ظاهرة جمالية**، لا ظاهرة أخلاقية أو دينية. لذا فإن نيتشه يعارض به آناكزيماندر نقطة فنقطة، مثلما يتعارض نيتشه ذاته مع شوبنهاور[77]. لقد نفى هيرقليطس ثنائية العوالم، «نفى الوجود بحد ذاته». والحال انه يجب إطالة التفكير لفهم ما يعنيه جعل الصيرورة إثباتاً. لا ريب أن هذا يعني، في المقام الأول، أنه ليس هنالك غير الصيرورة. ولا ريب أن ذلك هو إثبات الصيرورة. لكن يجري كذلك إثبات وجود الصيرورة، يقال إن الصيرورة تثبت الوجود أو أن الوجود يثبت نفسه في الصيرورة. لدى هيرقليطس فكرتان هما مثل أرقام: إحداهما ترى أنه ليس ثمة وجود، وكل شيء صيرورة؛ والثانية ترى أن الوجود هو وجود الصيرورة؛ بما هي كذلك. فكرة عاملة تثبت الصيرورة، وفكرة تأملية تثبت وجود الصيرورة. وهاتان الفكرتان لا تنفصلان، حيث هما فكرة عنصر واحد، مثل **نار** و**Dikè**(*)، مثل

(74) **أصل الأخلاق**، المبحث الأول، 13!.

(75) **إرادة القوة**، القسم الثالث، 8.

(76) **إرادة القوة**، القسم الثالث، 457-496.

(77) بالنسبة لكل ما يلي، بخصوص هيرقليطس، أنظر **ولادة الفلسفة**.

(*) باليونانية في النص (م).

فوزيس ولوغوس. لأنه ليس هناك من وجود ما وراء الصيرورة، وما من واحد ما وراء المتعدد؛ لا المتعدد ولا الصيرورة هما ظواهر أو أوهام. لكن ليس ثمة أيضاً حقائق متعددة وخالدة تكون بدورها جواهر ما وراء الظاهر. إن المتعدد هو التجلي غير المنفصل، التحول الجوهري، علامة الأوحد الثابتة. والمتعدد هو إثبات الواحد، والصيرورة إثبات الوجود. إن إثبات الصيرورة هو بحد ذاته الوجود، وإثبات المتعدد هو بحد ذاته الواحد، والإثبات المتعدد هو الطريقة التي يثبت بها الواحد نفسه. «الواحد هو المتعدد». وفي الواقع، كيف يخرج المتعدد من الواحد ويستمر في الخروج منه بعد زمن لا نهاية له، إذا لم يثبت الواحد نفسه **بالضبط** في المتعدد؟ «إذا كان هيرقليطس لا يُلاحظ غير عنصر أوحد فذلك إذاً في اتجاه متعارض كلياً مع اتجاه برمينيدس (أو آناكزيماندر)... يجب أن يثبت الأوحد نفسه في التولد وفي التدمير». لقد نظر هيرقليطس بعمق، فلم يرَ أيَّ عقابٍ للمتعدد، أيَّ تكفيرٍ عن الصيرورة، أيَّ ذنب للوجود. لم يجد أي شيء سلبي في الصيرورة، بل رأى العكس تماماً: الإثبات المزدوج للصيرورة ولوجود الصيرورة، وباختصارٍ إثباتَ الوجود. هيرقليطس هو الغامض، لأنه يقودنا الى أبواب الغامض: ما هو وجود الصيرورة؟ ما هو الوجود الذي لا ينفصل عما هو في صيرورة؟ **فِعْل العودة هو وجود ما يصير.** فعل العودة هو وجود الصيرورة بحد ذاتها، الوجود الذي يثبت نفسه في الصيرورة. العودة الدائمة كقانون للصيرورة، كعدالة وكوجود[78].

يستتبع ذلك أن الوجود لا علاقة له إطلاقاً بالمسؤولية، أو حتى بالذنب. «توصّل هيرقليطس إلى حدِّ الصياح: إن صراع الكائنات التي لا تحصى ليس سوى عدالة خالصة! ومن جهة أخرى، إن الواحد هو المتعدد. إن العلاقة المتبادلة بين المتعدد والواحد، وبين الصيرورة والوجود تشكل لعبة. إن إثبات

(78) يُدخل نيتشه تعديلات طفيفة لتفسيره. فمن جهة، لم يتخلص هيرقليطس كلياً من منظورات العقاب والذنب (أنظر نظريته عن الاحتراق الكامل بالنار). ومن جهة أخرى، لم يفعل غير الحدس بالمعنى الفعلي للعودة الدائمة. لذا لا يتكلم نيتشه في **ولادة الفلسفة** على العودة الدائمة لدى هيرقليطس إلا بواسطة تلميحات؛ وفي Ecce Homo (القسم الثالث، «**أصل المأساة**» ، 3)، لم يكن حكمه من دون تحفظات.

الصيرورة وإثبات وجود الصيرورة هما زمنا لعبةٍ ما، يتألفان مع حدٍّ ثالث هو اللاعب، أو الفنان أو الطفل[79]. اللاعب - الفنان - الطفل، زوش - طفلاً: ديونيزوس الذي تُصوِّره لنا الاسطورةُ محاطاً بلُعَبِه الالهية. يستسلم اللاعب مؤقتاً للحياة، ويحدق مؤقتاً فيها؛ يضع الفنان نفسه مؤقتاً في نتاجه، ومؤقتاً فوق نتاجه؛ ويلعب الطفل، ينسحب من اللعب ثم يعود إليه. والحال أن لعبة الصيرورة هذه، إنما هي أيضاً وجودُ الصيرورة الذي يلعبها مع نفسه؛ يقول هيرقليطس إن الآيون هو طفل يلعب، يلعب بالرِّمية(*). إن وجود الصيرورة، العودة الدائمة، هو الزمن الثاني للعبة، لكن كذلك الحد الثالث المماثل للزمنين والذي يَصْلُح للكل. ذلك أن العودة الدائمة هي العودة المتميِّزة من الذهاب؛ التأمل المتميز من العمل، لكن كذلك عودة الذهاب بحد ذاته، وعودة العمل؛ لحظة (في الزمن) ودورة الزمن في آنٍ معاً. علينا أن نفهم سر تفسير هيرقليطس: هو يضع في مواجهة الـ hybris غريزة اللعب. ليست كبرياءٌ مذنبةٌ هي التي تستنهض عوالم جديدة الى ضوء النهار، بل غريزة اللعب التي يجري إيقاظها بلا انقطاع». لا ربوبية(**) théodicée بل كونية Cosmodicée(***)؛ لا مجموعة من المظالم التي يجب التكفير عنها، بل العدالة كشريعة هذا العالم؛ ليس الـ hybris، بل اللعب، البراءة. «هذه الكلمة الخطيرة، الـ hybris، هي حجر الزاوية لدى كل هيراقليطي. ثمة يمكنه أن يبيّن إذا كان فهم سيده أو جهله».

11 - رمية النرد

للعب لحظتان هما تانك الخاصتانِ برمية نردٍ: زهور النرد التي نرمي بها وتلك التي تسقط ثانية. ويحدث لنيتشه أن يصور رمية النرد كما لو كانت تُلعَب على طاولتين متمايزتين، هما الأرض والسماء. الأرض التي يُرمى فيها زهر النرد، والسماء حيث يَسْقط زهر النرد من جديد: «لو حدث يوماً أن لعبت بالنرد

(79) **ولادة الفلسفة**: «الديكي Dikè أو القزم الماثل immanente؛ البوليموس الذي يكون مكانه، الكل المتصوَّر كلعبة؛ ومحاكماً الكل، الفنان المبدع، المماثل هو ذاته لنتاجه».

(*) حجر أو قطعة مسطحة ومستديرة ترمى إلى أقرب مكان من هدف معين (م).

(**) علم يبحث عن وجود الله وصفاته (م).

(***) علم يبحث عن وجود الكون وميزاته (م).

مع الآلهة، على طاولة الأرض الإلٰهية، بحيث ترتجف الأرض وتتحطم وتطلق أنهاراً من اللهيب: ذلك أن الأرض طاولة إلهية، ترتجف بكلمات خلاقة جديدة وبضجة نرد إلهي...[80]» ـ أيتها السماء فوقي، السماء النقية والعالية! هذا الآن بالنسبة إليّ هو نقاؤك بحيث لا توجد رتيلاء خالدة وخيوط رتيلاء للعقل: أن تكوني أرضية ترقص عليها الصُّدَف الالهية، أن تكوني طاولة إلهية لزهر النرد واللاعبين الالهيين[81]». لكن هاتين الطاولتين ليستا عالمَين. إنهما ساعتا عالم واحد، لحظتا عالم واحد، منتصفُ الليل والظهيرة، الساعةُ التي يُرمى فيها زهرُ النرد، ساعةُ سقوطِ النرد ثانية. إن نيتشه يصر على طاولتي الحياة، اللتين هما أيضاً زمنا اللاعب أو الفنان: «أن نستسلم مؤقتاً للحياة، لكي نحدق بها مؤقتاً بعد ذلك». إن رمية النرد تثبت الصيرورة، وتثبت وجود الصيرورة.

لا يتعلق الأمر بعدة رميات نرد، قد تتوصل بسبب عددها إلى إعادة إنتاج التركيب ذاته. إنما العكس تماماً: يتعلق الأمر برمية نرد واحدة تتوصل، بسبب عدد التركيب المنتَج، إلى إعادة انتاج نفسها بما هي كذلك. ليس عددٌ كبير من الرَّميات هو الذي ينتج تكراراً لتركيبٍ ما، بل إن عدد التركيب هو الذي ينتج تكرار رمية النرد. إن زهور النرد التي نرميها مرةً هي إثباتُ الصِّدفة، والتركيب الذي تكوِّنه وهي تسقط هو إثبات **الضرورة**. إن الضرورة تتثبت بواسطة الصدفة، بالمعنى الدقيق الذي يتثبَّت به الوجود بالصيرورة، والواحد بالمتعدد. عبثاً يقال إن زهور النرد، المرمية كيفما اتفق، لا تنتج بالضرورة التركيبَ الظافر، الإثني عشر الذي يُرجِع رمية النرد. هذا صحيح، لكن فقط بمقدار ما لم يعرف اللاعب أولاً أن **يُثبتَ الصِّدفة**. ذلك أنه مثلما لا يلغي الواحدُ المتعددَ أو ينفيه، لا تلغي الضرورةُ الصدفةَ أو تزيلها. إن نيتشه يماثل الصدفة مع المتعدد، مع الشذرات، مع الأعضاء، مع الخواء: خُواء زهور النرد التي يجري صدمها ورَمْيُها. **يجعل نيتشه من الصدفة إثباتاً**. تُسمَّى السماء بالذات «السماء الصدفة»، «السماء البراءة»[82]؛ ويسمى حكمُ زرادشتِ «الصدفة

(80) زرادشت، «الاختام السبعة».

(81) زرادشت، «قبل شروق الشمس».

(82) زرادشت، القسم الثالث، «قبل شروق الشمس».

الكبيرة»[83]. «**صدفةٌ**، هذا نبلُ العالَم الأكثرُ قِدَماً، أرجعتُه إلى كل الأشياء، خلَّصتُها من عبودية الهدف... وجدتُ في كل الأشياء هذا اليقين السعيد، المتمثل في كونها تفضل الرقص على قدمي الصدفة»؛ «أقول لكم: دعوا الصُّدفة تأتِ إليّ، هي بريئة كطفل صغير[84]». إن ما يسميه نيتشه **الضرورة** (الصدفة) ليس إذاً الإلغاء إطلاقاً، بل تركيب الصدفة بحد ذاتها. تتثبّت الضرورة بالصدفة نظراً لكون الصدفة هي ذاتها مثْبَتَةٌ. ذلك انه ليس هنالك غيرُ تركيبٍ واحد للصدفة بما هي كذلك، طريقةٍ واحدة لجمع كل أعضاء الصدفة، طريقةٍ تشبه واحدَ المتعدد، أيْ عدد أو ضرورة. هنالك الكثير من الاعداء وفقاً لترجيحات متنامية أو متناقصة، لكنْ عددٌ واحدٌ للصدفة بما هي صدفة، عددٌ واحدٌ محتوم يجمع كل شذرات الصدفة، مثلما تجمع الظهيرة كل أعضاء منتصف الليل المتناثرة. هذا هو السبب في أنه يكفي اللاعب أن يثبت الصدفة مرة واحدة، كي ينتج العدد الذي يُرجِع رمية النرد[85].

إن معرفة إثبات الصدفة هي معرفة اللعب. لكننا لا نعرف اللعب: «خائفين، خجولين، مرتبكين، شبيهين بنمر أخطأ قفزته: هكذا، أيها الناس المتفوقون، رأيتكم غالباً تنْسَلّون جانباً. لقد أخطأتم رمية نرد. لكن ما همُّكم، أنتم لاعبي النرد! لم تتعلموا اللعب والتحدي كما ينبغي اللعب والتحدي»[86]. إن اللاعب الرديء يعتمد على العديد من رميات النرد، على عدد كبير من

---

(83) **زرادشت** ، القسم الرابع، «تقدمة العسل». والثالث، «الألواح القديمة والألواح الجديدة». يسمّي زرادشت نفسه «فادي الصدفة».

(84) **زرادشت**، القسم الثالث، «قبل شروق الشمس» و«على جبل الزيتون».

(85) لن نصدق أن نيتشه يعتبر إذاً أن الضرورة تنفي الصدفة. ففي عملية كالتحول، ثمة أشياء كثيرة يجري نفيها أو الغاؤها. مثلاً، ينفي الرقص الروح الثقيلة. إن الصيغة العامة التي يعتمدها نيتشه في هذا الصدد هي التالية: يكون منفياً ما **يمكن** نفيه (أي النافي بحد ذاته، والعدمية وتعبيراتها). لكن الصدفة ليست كالروح الثقيلة تعبيراً للعدمية؛ إنها موضوع إثباتٍ صرف. هنالك في التحول بحد ذاته **علاقةٌ متبادلة** من الاثباتات: الصدفة والضرورة، الصيرورة والوجود، المتعدد والواحد. لن يجري الخلط بين ما هو مُثْبَتٌ بصورة متبادلةِ العلاقةِ وما ينفيه التحول أو يلغيه.

(86) **زرادشت**، القسم الرابع، «الانسان المتفوق».

الرّميات: يتصرف هكذا بالسببية والاحتمال ليأتي بتركيب يعتبره مرغوباً فيه؛ وهو يطرح هذا التركيب كهدف ينبغي بلوغه، مَخْفِيّاً خلف السببية. هذا ما يعنيه نيتشه حين يتكلم على الرتيلاء الخالدة، خيوط رتيلاء العقل. «نوع من رتيلاء الأمر والغائية يختفي وراء العُكاش الكبير، الشبكة الكبرى للسببية. ـ قد يكون بإمكاننا القول كما قال شارل الجسور المتصارع مع لويس الحادي عشر: «أنا أقاتل الرتيلاء الكونية[87]». هاكُم كل عمليات اللاعب الرديء: إلغاء الصدفة عبر الامساك بها بكمّاشة السببية والغائية؛ وبدل إثبات الصدفة، الاعتماد على تكرار الرّميات؛ بدل إثبات الضرورة، إسقاط هدف. وأصل هذه العمليات إنما هو في العقل، لكن ما هو أصل العقل؟ إنه روح الانتقام، لا شيء غير روح الانتقام، الرتيلاء[88]! الاضطغان في تكرار الرّميات، الاحساس بالخطأ في الإيمان بهدف. لكن بهذه الطريقة لا نحصل يوماً على غير أعداد نسبية مُرجّحة إلى هذا الحد أو ذاك. أما اليقين من أجل اللعب بصورة جيدة[89]، فهو أنه ليس للكون من هدف، ليس من هدف ينبغي الأمل به كما ليس من أسباب يجب التعرف إليها. نخطىء رمية النرد لأننا لم نثبت الصدفة **كفايةً** في مرة واحدة. لم نثبتها كفايةً كي يتشكّل العدد المحتوم الذي يجمع كل شذراتها بالضرورة، والذي يُرجع رمية النرد بالضرورة. علينا إذاً أن نعلق أعظم أهمية على الخلاصة التالية: إن نيتشه يُحِل محلَّ الثنائي سببية ـ غائية، احتمال ـ غائية، محلَّ التعارض بين هذه التعابير والتأليف بينها، محلَّ عُكاش هذه التعابير، العلاقةَ الديونيزية المتبادلة صدفةً ـ ضرورةً، الثنائي الديونيزي صدفةً ـ قدراً. ليس ترجيحاً موزعاً على عدة مرات، بل كل الصدفة في مرة واحدة؛ ليس تركيباً نهائياً مشتهىً، ومراداً، ومتمنّىً، بل التركيبُ المحتوم، المحتوم والمحبوب، L'amor fati؛ ليس عودةَ تركيبٍ بعدد الرميات، بل تكرارُ رمية النرد بطبيعة العدد المستحصل عليه بصورة حتمية[90].

---

(87) **أصل الأخلاق**، المبحث الثالث، 9.

(88) **زرادشت**، القسم الثاني، «العناكب».

(89) **إرادة القوة**، القسم الثالث، 465.

(90) حصل لنيتشه، في نصّين من **إرادة القوة**، أن صوّر العودة الدائمة في منظور الاحتمالات، وكما لو كان يُستنتج من عدد كبير من الرميات: «إذا افترضنا كتلة كبيرة من الحالات، =

12 ـ نتائج لأجل العودة الدائمة

حين تُثْبت زهور النرد المرميةُ الصدفةَ مرةً، تثبت زهور النرد التي تسقط ثانية، بالضرورة، العدَدَ أو القَدَر الذي يعيد رمية النرد. بهذا المعنى بالذات يكون زمن اللعب الثاني هو أيضاً مجموع الزمنين أو اللاعب الذي يَصْلُح للمجموع. أما العودة الدائمة فهي الزمن الثاني، ناتجُ رمية النرد، إثباتُ الضرورة، العددُ الذي يجمع كل أعضاء الصدفة، لكنها أيضاً عودة الزمن الأول، تكرار رمية النرد، إعادة إنتاج الصدفة بحد ذاتها وإعادة ـ إثباتها. والقَدَر في العودة الدائمة هو أيضاً «الترحيب» بالصدفة: «أنا أغلي في قِدْري كل ما هو صدفة. وأنا انتظر حتى تستوي الصدفة في وقتها كي أرحب بها وأجعل منها طعامي. وفي الحقيقة إن صدفاً عديدة اقتربت مني كسيِّدة، لكن إرادتي كلَّمتها بصورة آمرةٍ أكثر أيضاً فركعت أمامي وراحت تتوسل إليَّ، تتوسل إليّ كي أمنحها ملاذاً وأستقبلها بمودة، وكلمتني بتملُّق: أنظر إذاً يا زرادشت، ليس غير الصديق يأتي هكذا الى صديق[91]». وهذا يعني أن هنالك شذرات كثيرة للصدفة تزعم أنها صالحة لذاتها؛ إنها تستند الى رجحانها، وكل واحدةٍ منها تلتمس من اللاعب عدة رميات نرد؛ وشذراتُ الصدفة، الموزعةُ على عدة رميات، باتت مجرد احتمالات، إنما هي عبيدٌ يريدون التكلم كأسياد[92]؛ لكن زرادشت يعرف أنه ما هكذا ينبغي اللعب، أو ترك النفس تلعب؛ ينبغي على العكس إثباتُ كل الصدفة في مرة واحدة (إذاً جعلها تغلي وتستوي مثل اللاعب الذي يسخّن زهور النرد

= فالتكرار العَرَضي لرمية واحدة للنرد أكثر ترجيحاً من اللا ـ تماثل المطلقة» (**إرادة القوة**، القسم الثاني، 324)؛ لما كان العالم مطروحاً كقياس قوة محدد والزمن كوسط لا متناهٍ، «فإن كل تركيب ممكن قد يتحقق على الأقل مرة واحدة، لا بل قد يتحقق عدداً لا متناهياً من المرات» (**إرادة القوة**، القسم الثاني، 329). ـ لكن 1 ـ هذه النصوص تعطي عن العودة الدائمة عَرَضاً «افتراضياً» فقط؛ 2 ـ إنها «تبريرية»، بمعنى قريب الى المعنى الذي أُعطي أحياناً لرهان باسكال. يتعلق الأمر بالقبول الفوري للإوالية mécanisme، مبيِّنين أن الإوالية تَنفذ إلى خلاصة «ليست أوالية بالضرورة»؛ 3 ـ إنها «سجالية»: يتعلق الأمر، بصورة عدوانية، بالتغلب على اللاعب الرديء في ميدانه الخاص به.

(91) **زرادشت**، القسم الثالث، «الفضيلة المصغِّرة».

(92) بهذا المعنى فقط يتكلم نيتشه على «الشذرات» كما لو كانت «صدفاً مريعة»: **زرادشت**، القسم الثاني، «الفداء».

في قبضته)، من أجل جمع كل شذراتها وإثبات العدد الذي ليس مرجّحاً، بل هو حتمي وضروري؛ عندئذٍ فقط تكون الصدفة صديقاً يأتي لرؤية صديقه، ويُرْجِعه هذا الأخير، صديقاً للقدر يضمن القدر بحد ذاته عودتَه الدائمة بما هو كذلك.

وفي نصٍّ أكثر غموضاً، مليءٍ بالمعنى التاريخي، يكتبُ نيتشه: «ليس الخواء الشامل، الذي يستبعد كل نشاط ذي طابع غائي، متناقضاً مع فكرة الدورة؛ لأن هذه الفكرة ليست غير ضرورة لاعقلانية[93]». وهذا يعني أنه غالباً ما جرى الدمج بين الخواء والدورة، بين الصيرورة والعودة الدائمة، لكن كما لو كان يجري إشراك تعبيرين متعارضين. هكذا يرى أفلاطون أن الصيرورة هي ذاتها صيرورة غير محدودة، صيرورة مجنونة، صيرورة هجينة hybrique ومذنبة، تحتاج من أجل إدخالها في الدائرة لأن تخضع لعمل خالقٍ يطويها بالقوة، ويفرض عليها حدَّ الفكرة أو مثالها: تُرمى هكذا الصيرورةُ أو الخواء لجهةٍ سببيةٍ ميكانيكيةٍ غامضةٍ، ويجري ربط الدورة بنوع من الغائية التي تقرض نفسها من الخارج؛ لا يبقى الخواء في الدَّورة، وتعبِّر الدورة عن خضوع الصيرورة القسري لقانونٍ ليس قانونَها. ربما كان هيرقليطس وحده، حتى من بين سابقي سقراط، يعرف أن الصيرورة لا «يُحكَمُ عليها»، ولا يمكن أن يُحكَمَ عليها، كما لا ينبغي أن يحصل ذلك، وأنها لا تتلقى قانونها من مكان آخر، وأنها «عادلة» وتمتلك في ذاتها قانونها الخاص بها[94]. هيرقليطس وحده حدَسَ بأن الخواء والدورة لا يتعارضان في أي شيء. وفي الحقيقة، يكفي إثباتُ الخواء (الصدفة وليس السببية) لإثبات العدد أو الضرورة التي تعيده، في الوقت نفسه (ضرورة لا عقلانية وليس غائية). «لم يكن ثمة خواء في البدء، ثم (بدأت) بالتدريج حركةٌ منتظمة ودائرية تتخذ شتى الاشكال: كل هذا هو على العكس أبدي، متحرر من الصيرورة؛ لو حدث يوماً خواءُ قِوَى، فذلك لأن الخواء كان أبدياً وظهر من جديد في كل الدورات. لم تَصِر **الحركة الدائرية**، هذا هو القانون الأصلي، مثلما أن **كتلة القوة** هي القانون الأصلي من دون استثناء، من دون خرقٍ ممكن.

---

(93) **إرادة القوة**، القسم الثاني، 326.

(94) **ولادة الفلسفة**.

كلِّ صيرورةٍ تتم داخل الدورة وكتلةِ القوة»[95]. إننا نفهم أن نيتشه لا يتعرف إطلاقاً على فكرته عن العودة الدائمة لدى سابقيه من العصر القديم. فهؤلاء لم يكونوا يرون في العودة الدائمة وجودَ الصيرورة بما هي كذلك، واحدَ المتعدد، أي العددَ الضروريَّ، المنبثقَ بالضرورة من كل الصدفة. وربما باستثناء هيرقليطس، لم يكونوا قد رأوا «حضور القانون في الصيرورة، واللعب في الضرورة»[96].

13 ـ رمزية نيتشه

حين تُرمى زهور النرد على لوح الأرض، فإن هذه «ترتجف وتتكسر». لأن رمية النرد هي الاثبات المتعدد، إثباتُ المتعدد. لكنَّ كلَّ الأعضاء، كل الشذرات إنما ترمى دفعة واحدة: كل الصدفة مرةً واحدة. وهذه القدرة، لا على إلغاء المتعدد، بل على إثباته في مرة واحدة، تشبه النار: النار هي العنصر الذي يلعب، عنصر التحولات الذي ليس له ضد. إن الأرض التي تتكسر تحت زهور النرد تطلق إذاً «أنهار لهيب». وكما يقول زرادشت، لا يكون المتعدد، والصدفة، مستساغين إلا مَغْلِيَّيْن ومستويين. ولا يعني الغلي، والوضع على النار، إلغاء الصدفة، أو إيجاد الواحد خلف المتعدد. على العكس، فالغليان في القِدر هو كتصادم زهور النرد في يد اللاعب، الوسيلة الوحيدة لأن تجعل من المتعدد أو من الصدفة إثباتاً. عندئذٍ تشكل زهور النرد المرمية العدد الذي يُرجع رمية النرد. وإذ يُرجع العدد رمية النرد يضع الصدفة مجدداً على النار، ويغذي النار التي تعيد طبخ الصدفة. لأن العدد هو الوجود، والواحد والضرورة، لكن الواحد الذي يتثبت بالمتعدد بما هو كذلك، الوجود الذي يتثبت بالصيرورة بما هي كذلك، القَدَر الذي يتثبت بالصدفة بما هي كذلك. والعدد حاضرٌ في الصدفة، كما الوجود والقانون حاضران في الصيرورة. وهذا العدد الحاضر الذي يغذي النار، هذا الواحدُ الذي يتثبت بالمتعدد حين يكون المتعدد مُثْبَتاً، إنما هو النجم الراقص، أو بالأحرى كوكبة النجوم المنبثقة من رمية النرد. أما صيغة اللعب فهي التالية: إنجاب نجم راقص بواسطة الخواء الذي نحمله في ذاتنا[97]. وحين

(95) **إرادة القوة**، القسم الثاني، 325 (حركة دائرية = دورة، كتلة قوة = خواء).

(96) **ولادة الفلسفة**.

(97) **زرادشت**، الاستهلال، 5.

سيسأل نيتشه نفسه عن الأسباب التي دفعته الى اختيار شخص زرادشت، سوف يجد ثلاثة، متنوعة جداً وغير متساوية من حيث القيمة. الأول هو زرادشت كنبي للعودة الدائمة[98]؛ لكن زرادشت ليس النبي الوحيد، ولا حتى ذلك الذي تكهّن بشكل أفضل بالطبيعة الحقيقية لما كان يبشر به. والسبب الثاني سجالي: كان زرادشت أول من أدخل الأخلاق في الميتافيزياء، جعل من الأخلاق قوة، سبباً، هدفاً بامتياز؛ إنه إذاً مخوّل أكثر من الجميع أن يفضح تضليلَ هذه الأخلاق بالذات، وخطأها[99]. «لكن سبباً مشابهاً قد يكون صالحاً بالنسبة إلى المسيح. فَمَنْ، أفضل مِن المسيح، قادرٌ على لعب دور المسيح الدجّال... ودور زرادشت شخصياً[100]؟ والسبب الثالث، وهو مرتد إلى الماضي، لكنه كافٍ لوحده، إنما هو سبب الصدفة؛ «علمتُ اليوم صدفةً ما يعني زرادشت، أي النجم الذهبي. وهذه الصدفة تسعدني[101]».

إن لعبة الصور هذه خواء ـ نار ـ كوكبة نجوم تجمع كل عناصر أسطورة ديونيزوس. أو أن هذه الصور، بالأحرى، تُكوِّن اللعبة الديونيزية بالتحديد. **لُعَب** ديونيزوس الطفل؛ الاثبات المتعدد و**أعضاء** ديونيزوس الممزّق **أو شذراته**؛ **طهو** ديونيزوس أو الواحد متثبتاً بالمتعدد؛ **كوكبة النجوم** التي يحملها ديونيزوس، أريان في السماء، كنجمة راقصة؛ عودة ديونيزوس، ديونيزوس «سيد العودة الدائمة». سوف تتوفر لنا، من جهة أخرى، مناسبةُ رؤيةِ كيف كان نيتشه يتصور العلم الفيزيائي، وعلم الطاقة والديناميكا الحرارية في عصره. ومن الواضح منذ الآن أنه يحلم بآلة نارية مختلفة تماماً عن الآلة البخارية. إن لدى نيتشه تصوراً ما للفيزياء، لكنه لا يملك أي طموح خاصٍّ بعالم فيزياء. إنه يمنح نفسه الحق الشعري والفلسفي بأن يحلم بآلات ربما حققها العلم يوماً بوسائله الخاصة. آلة إثبات الصدفة، وطهو الصدفة، وتأليف العدد الذي يُرجِعُ رمية النرد، الآلة التي

---

(98) **إرادة القوة**، القسم الرابع، 155.

(99) Ecce Hommo، القسم الرابع، 3.

(100) **زرادشت**، القسم الأول، «الموت الطوعي»: «صدقوني، يا إخوتي! لقد مات مبكراً جداً، ولو كان بلغ سني لكان ارتد هو نفسه عن مذهبه!».

(101) رسالة الى غاست، 20 أيار 1883.

من شأنها إطلاق قوى هائلة، توسلات صغيرة متعددة، آلة اللعب مع الكواكب، باختصار الآلة النارية الهيرقليطية[102].

لكن لم يحصل يوماً أن حلّت لعبة صُوَر، بالنسبة لنيتشه، محلّ لعبة أعمق، هي لعبة المفاهيم والفكر الفلسفي. إن القصيدة والكلمة الجامعة هما التعبيران المزوّقان لدى نيتشه؛ لكن هذين التعبيرين هما في علاقة مع الفلسفة يمكن تحديدها. إن الكلمة الجامعة منظوراً إليها بصورة شكلية تظهر **كشذرة**؛ إنه شكل الفكر التعددي؛ وفي مضمونه، يزعم أنه يقول **معنىً** ويصوغه. وموضوع الكلمة الجامعة هو معنى وجودٍ، أو عمل، أو شيء. وبالرغم من إعجاب نيتشه بكتّاب الحِكَم، فهو يرى ما ينقص الحكمة كنوع أدبي: ليست قادرة إلا على اكتشاف دوافع، لذا لا تتناول عموماً إلا ظاهرات إنسانية. والحال أن الدوافع، حتى الأكثر سرية، ليست مقتصرة، بالنسبة لنيتشه، على مظهر تأنيسي للأشياء، بل هي أيضاً مظهر سطحي للنشاط البشري. الكلمة الجامعة وحدها قادرة على قول المعنى، الكلمة الجامعة هي التفسير وهي فن التفسير. كذلك فالقصيدة هي التقويم وفن التقويم، إنها تقول **القِيَم**. لكنْ بالضبط، قيمة المفاهيم المعقّدة جداً، ومعناها، بحيث ينبغي تقويم القصيدة بحد ذاتها، وتفسير الكلمة الجامعة. إن القصيدة والكلمة الجامعة هما بدورهما موضوع تفسير، وتقويم. «إن كلمةً جامعة يكون سبكُها وسكُّها ما يجب أن يكونا، لا تكفي قراءتها لحل رموزها؛ يلزم الكثير لأجل ذلك، لأن التفسير لا يزال في بدايته[103]». ذلك أنه، من وجهة النظر التعددية، يحيل معنىً ما إلى العنصر التفاضلي الذي يشتق منه مؤدّاه، مثلما تحيل القيم إلى العنصر التفاضلي الذي تُشتَق منه قيمتها. هذا العنصر، الحاضر على الدوام، لكن الضمني والمخفي أيضاً ودائماً في القصيدة، أو في الكلمة

---

(102) **إرادة القوة**، القسم الثاني، 38 (حول الآلة البخارية)؛ 50، 60؛ 61 (حول انفجارات القوى): «ينمّ الانسان عن قوى غير معروفة يمكن تشغيلها بواسطة كائن صغير ذي طبيعة مركّبة... **كائنات تلعب مع الكواكب**»؛ تحدث داخل الجزيئة انفجارات، وتبدلات في اتجاه كل الذرات واندفاعات مفاجئة للقوة. يمكن كل منظومتنا الشمسية أن تشعر من جديد، في لحظة واحدة وقصيرة، بإثارةٍ شبيهة بتلك التي يمارسها العصب على العضلة»).

(103) **أصل الأخلاق**، التوطئة، 8.

الجامعة، هو كالبعد الثاني للمعنى وللقِيَم. وبتطوير هذا العنصر، والتطور فيه، تشكل الفلسفة، في علاقتها الجوهرية بالقصيدة وبالكلمة الجامعة التفسيرَ والتقويمَ الكاملين، أي فن التفكير، طاقة التفكير العليا أو «طاقة الاجترار»[104]. الاجترار والعودة الدائمة: ليست مَعِدَتان نافلتين للتفكير. هنالك بُعدان للتفسير أو التقويم، حيث يكون البعد الثاني عودة الأول، عودة الكلمة الجامعة أو دورة القَصيدة. ينبغي إذاً قراءة كل كلمة جامعة مرتين. مع رمية النرد، يبدأ تفسير العودة الدائمة، لكنه يبدأ لا أكثر. ينبغي كذلك تفسير رمية النرد بحد ذاتها، في الوقت ذاته الذي ترجع فيه.

14 ـ نيتشه ومالارميه

قد لا يمكن المبالغة في التشابهات الأولى بين نيتشه ومالارميه[105]. إنها تتناول أربع نقاط رئيسية وتُشرك كل جهاز الصُّوَر:

1 ـ التفكير، إنما هو إطلاق رمية نرد. فقط رمية نرد، يمكنها انطلاقاً من الصدفة أن تثبت الضرورة وتنتج «العدد الوحيد الذي لا يمكن أن يكون عدداً آخر». يتعلق الأمر برمية نرد واحدة، لا بالنجاح برمياتٍ عدة: وحده التركيب الظافر في مرة واحدة يمكنه أن يضمن عودة الرمي[106]. تشبه زهور النرد المرميّة البحر والأمواج (لكن نيتشه قد يقول: تشبه الأرض والنار). إن زهور النرد التي تسقط ثانية هي كوكبة نجوم، ونقاطها تكوّن العدد «المنبثق من النجوم». إذاً

(104) **أصل الأخلاق**، التوطئة، 8.

(105) يشير تيبوديه الى هذا التشابه في **La poèsie de Stéphane Mallarmé** (ص 424). وهو يستبعد بحق كل تأثير لأحدهما على الآخر.

(106) يلاحظ تيبوديه نفسه، في صفحة غريبة 433، أن رمية النرد وفقاً لمالارميه تتم في مرة واحدة؛ لكن يبدو أنه يأسف لذلك، معتبراً مبدأ عدة رميات نرد أكثر وضوحاً: «أشك جداً في أن يكون تطور تأمله أوصله إلى كتابة قصيدة حول هذه الموضوعة: تلغي الصدفةَ عدة رميات نرد. بيد أن ذلك أكيد وواضح، فلنتذكر قانون الأعداد الكبيرة...» ـ واضح بوجه خاص أن قانون الأعداد الكبيرة لن يُدْخِل أي تطوير للتأمل، بل فقط معنى معاكساً. ولدى السيد هيبوليت رؤيةٌ أشد عمقاً حين يقرّب رمية النرد المالارمية، ليس من قانون الاعداد الكبيرة، بل من الآلة الخاصة بعلم التوجيه (أنظر **Etudes philosophiques**، 1958). والتقريب نفسه يَصْلح بالنسبة لنيتشه، انطلاقاً مما سبق.

لوحُ رميةِ النرد هو لوح مزدوج، بحرُ الصدفة وسماءُ الضرورة، منتصفُ الليل - منتصف النهار. منتصف الليل، الساعة التي تُرمى فيها زهور النرد...

2 ـ لا يعرف الانسان أن يلعب. حتى الانسان المتفوق عاجز عن إطلاق رمية النرد. السيد عجوز، هو لا يعرف أن يرمي النرد على البحر وفي السماء. السيد العجوز هو «جسر»، شيء يجب تجاوزه. «ظلٌّ صبياني»، ريشةٌ أو جناح، يتثبّت على قلنسوة مراهق «قامةٌ لطيفة، مظلمةٌ وواقفةٌ في انفتالة الحورية الخاصة بها»، قادرةٌ على استعادة رمية النرد. هل هذا هو مُعادل ديونيزوس ـ الطفل، أو حتى أطفال الجزر السعيدة، أطفال زرادشت؟ يصوّر مالارميه إيجيتور طفلاً وهو يستدعي أجداده القدامى الذين ليسوا الانسان بل الآلهة (إيلوهيم)؛ وهم سلالة كانت نقية، «انتزعت من المطلق نقاءه، لتكون هي نقيةً، ولا تترك منه إلا فكرة تُفْضي هي ذاتها الى الضرورة»؛

3 ـ إن رمي زهور النرد ليس فقط فعلاً مجنوناً ولا عقلانياً، عبثياً وفوبشرياً بل هو يشكل المحاولة المأساوية والفكرة المأساوية، بامتياز. إن فكرة مالارميه عن المسرح، والتوافقات والمعادلات المشهورة بين «الدراما» و«السر»، و«النشيد» و«البطل» تنم عن تفكير شبيه من حيث المظهر بتفكير **«أصل المأساة»** ، إذا لم يكن بشيء فبالظل الفعّال الخاص بڤاغنر كرائد،مشترك؛

4 ـ إن العدد ـ كوكبة النجوم يكون، أو قد يصير أيضاً الكتابَ، والعملَ الفني، كمآلٍ للعالم وتبرير له. (كان نيتشه يكتب بصدد التبرير الجمالي للوجود: إننا نلاحظ لدى الفنان «كيف تتزاوج الضرورة واللعب، التنازع والانسجام من أجل توليد العمل الفني»[107]. والحال أن العدد المحتوم والنَّجمي يعيد رمية النرد، بحيث يكون الكتاب وحيداً ومتحركاً في آن معاً. إن مالارميه يثبت تعدد المعاني والتفسيرات بصراحة؛ لكن هذا التعدد هو ما يتلازم مع إثبات آخر، هو إثبات وحدة الكتاب أو النص «غير القابل للفساد على غرار القانون». الكتاب و الدورة والقانون الحاضر في الصيرورة.

مهما تكن هذه التشابهات دقيقة فهي تبقى سطحية. ذلك أن **مالارميه**

---

(107) **ولادة الفلسفة.**

تصوُّر الضرورة دائماً كإلغاءٍ للصدفة. يتصور مالارميه رمية النرد، بحيث تتعارض الصدفة والضرورة كحدَّين ينبغي أن ينفي ثانيهما الأول، ولا يمكن الأول إلا أن يُفشِل الثاني. لا تنجح رمية النرد إلا إذا جرى إلغاء الصدفة؛ إنها تفشل بالضبط لأن الصدفة تبقى موجودة بصورة من الصور: «بمجرد واقع أن (العمل البشري) يتحقق يستعير من الصدفة وسائلها». لذا فإن العدد المنبثق من رمية النرد هو أيضاً صدفة. غالباً ما لاحظنا ان قصيدة مالارميه تندرج في الفكرة الميتافيزيائية القديمة القائلة بثنائية العوالم؛ إن الصدفة هي كالوجود الذي يجب نفيه، والضرورة كطابع الفكرة الخالصة أو الجوهر الابدي. بحيث أن الأمل الأخير لرمية النرد هو أنها تجد مثالها المعقول في العالم الآخر، كوكبةَ نجوم تأخذها على عاتقها «على مساحةٍ ما فارغة وعليا»، حيث لا توجد الصدفة. أخيراً إن كوكبة النجوم هي ناتج رمية النرد أقل مما هي انتقالها الى الحد أو إلى عالم آخر. لن نتساءل ما هو المظهر الذي يتغلب لدى مالارميه، مظهرُ الحط من قيمة الحياة أو مظهر تمجيد المعقول. ضمن منظور نيتشوي، لا ينفصل هذان المظهران ويشكّلان «العدمية» بحد ذاتها، أي الطريقة التي تُتَّهم بها الحياة، وتحاكَم وتُدان. كل الباقي ينبع من ذلك؛ ليست سلالة ايجيتور هي الانسان الاسمى، بل هي انبثاق من العالم الآخر. ليست القامة اللطيفة قامة اطفال الجزر السعيدة، بل قامة هاملت «الأمير المرير لصخرة البحر»، الذي قال عنه مالارميه في مكان آخر إنه «السيد الكامن الذي لا يمكنه أن يصير». ليست هيروديا هي أريان، بل المخلوقة الباردة للاضطغان والإحساس بالخطأ، الروح التي تنفي الحياة، ضائعةً في توبيخاتها الحادة للمربية. إن العمل الفني لدى مالارميه «عادل»، لكن عدالته ليست عدالة الوجود، إنها أيضاً عدالة اتهامية تنفي الحياة، وتفترض فشلها وعجزها[108]. ليس من شيء حتى إلحاد مالارميه إلا وهو إلحاد مثير للفضول، يبحث في القداس عن مثال للمسرح الذي يحلم به: القداس، وليس سر ديونيزوس .... في-الحقيقة، نادراً ما جرى الدفع إلى هذا الحد من البُعد، وفي كل الاتجاهات، بالمهمة الابدية المتمثلة بالحط من قدر الحياة.

---

(108) حين كان يتكلم مالارميه على «التبرير الجمالي للوجود»، كان الأمر يتعلق على العكس بالفن كـ «محرِّض للحياة»: يثبت الفن الحياة، وتثبت الحياة نفسها في الفن.

مالارميه هو رمية النرد، لكن وقد أعادت النظر فيها العدميةُ، وجرى تفسيرها في منظوري الاحساس بالخطأ أو الاضطغان. والحال أن رمية النرد لا تعود شيئاً، إذا جرى انتزاعها من سياقها الإثباتي والتقديري، إذا فُصِلت عن براءة الصدفة وإثباتها. لا تعود رمية النرد شيئاً إذا عارضناها بالصدفة والضرورة.

15 ـ الفكر المأساوي

هل هذا فرق سيكولوجي وحسب؟ فرق في المزاج أو النبرة؟ علينا أن نطرح مبدأ تتوقف عليه فلسفة نيتشه بوجه عام: ليس الاضطغان والاحساس بالخطأ، الخ، تحديدات سيكولوجية. يطلق نيتشه تسمية العدمية على مشروع نفي الحياة، والحط من قدر الوجود؛ إنه يحلل الاشكال الرئيسية للعدمية، والاضطغان، والاحساس بالخطأ، والمثل الأعلى الزهدي؛ يسمّي روح انتقام العدميةَ وأشكالها مجتمعةً. والحال ان العدمية وأشكالها لا تقتصر إطلاقاً على تحديدات سيكولوجية، كما لا تقتصر على احداث تاريخية أو تيارات أيديولوجية، ولا تقتصر حتى على بُنىً ميتافيزيائية[109]. لا شك أن روح الانتقام يعبر عن نفسه بيولوجياً، وسيكولوجياً، وتاريخياً، وميتافيزيائياً؛ إن روح الانتقام نموذج، وهو لا ينفصل عن تيبولوجيا، هي جزء أساسي من فلسفة نيتشه. لكن كل المشكلة هي التالية: ما هو طابع هذه التيبولوجيا؟ بعيداً عن أن يكون روحُ الانتقام مَلْمَحاً سيكولوجياً، هو المبدأ الذي يتوقف عليه علم النفس الخاص بنا. ليس الاضطغان هو الذي ينتمي الى علم النفس، بل كل علم النفس لدينا هو، من دون علمه، علم نفس الاضطغان. كذلك حين يبيّن نيتشه أن المسيحية مليئة بالاضطغان والاحساس بالخطأ، لا يصنع من العدمية حدثاً تاريخياً، بل بالأحرى عنصر التاريخ بما هو كذلك، محرّك التاريخ الشامل، «المعنى التاريخي» المشهور، أو «معنى التاريخ» الذي يجد في المسيحية في لحظةٍ ما

(109) ألح هايدغر على هذه النقاط على سبيل المثال: «تُحرك العدمية التاريخ على طريقة سيرورة أساسية، تكاد تكون متعرَّفاً إليها في مصير شعوب الغرب. ليست العدمية إذاً ظاهرة تاريخية بين ظواهر أخرى، أو تياراً روحياً نلتقيه، في إطار التاريخ الغربي، بجانب تيارات روحية أخرى...».

(Holzwege: «Le mot de Nietzshe Dieu est mort», tr. fr., **Arguments**, n°15).

تجَلّيه الأكثر ملاءمة. وحين يخوض نيتشه نقد الميتافيزياء، يجعل من العدمية مفترَض كل ميتافيزياء، لا تعبيراً عن ميتافيزياء خاصة: ليس هناك من **ميتافيزياء** لا تحكم على الوجود وتحط من قدره باسم عالم فو - محسوس Supra-sensible. لن يقال حتى «إن العدمية وأشكالها هي مقولاتٌ للفكر؛ لأن مقولات الفكر كفكر عاقل، الهُوية، والسببية، والغائية، تفترض بحد ذاتها تفسيراً للقوة التي هي قوة الاضطغان. لكل هذه الأسباب، يمكن أن يقول نيتشه: «إن غريزة الانتقام استولت على البشرية خلال القرون إلى حد أن كل الميتافيزياء، وعلم النفس والتاريخ، والأخلاق بوجه خاص، تحمل بصمتها. مذ فكّر الانسان أدخل إلى الأشياء جرثومة الانتقام[110]». علينا أن نفهم ما يلي: إن غريزة الانتقام هي القوة التي تشكل جوهر ما نسميه علم نفس، وتاريخاً، وميتافيزياء وأخلاقاً. إن روح الانتقام هو العنصر النِّسابي الخاص بفكرنا، العنصر الصوري transcendantal لطريقتنا في التفكير. إن صراع نيتشه ضد العدمية وروح الانتقام سوف يعني إذاً إطاحة الميتافيزياء، نهاية التاريخ كتاريخ للانسان، وتحويلاً للعلوم. وفي الحقيقة، نحن لا نعرف حتى ما قد يصير إنسانٌ ليس لديه اضطغان. هل يبقى إنسانٌ لا يتهم الوجود ولا يحط من قدره إنساناً، وهل يبقى يفكر كما يفكر إنسان؟ ألا يكون قد أصبح شيئاً آخر غير الانسان، الانسان الأسمى تقريباً؟ ليس هناك من فرق أكبر، ما وراء علم النفس، وما وراء التاريخ، وما وراء الميتافيزياء، من الفرق بين أن يكون لدى المرء اضطغان وأن لا يكون لديه اضطغان. هذا هو الفرق الحقيقي أو التيبولوجيا الصورية - الفرق النِّسابي والتراتبي.

إن نيتشه يصوّر هدف الفلسفة على انه تحرير الفكر من العدمية وأشكالها. والحال أن هذا يستتبع طريقة جديدة في التفكير، انقلاباً في المبدأ الذي يتبعه الفكر، تصحيحاً للمبدأ النّسابي بالذات، «تحوّلاً». منذ زمن بعيد، لم ننفكّ نفكر على أساس الاضطغان والاحساس بالخطأ. لم يكن لدينا مثل أعلى غير المثل الأعلى الزهدي. عارضنا الحياة بالمعرفة، كي نحكم على الحياة، كي نجعل منها شيئاً مذنباً، ومسؤولاً ومخطئاً. جعلنا من الارادة شيئاً رديئاً،

(110) **إرادة القوة**، القسم الثالث، 458.

مصاباً بتناقض أصلي: كنا نقول إنه يجب تصحيحها، ولجمها، وتقييدها، لا بل نفيها، وإلغاؤها. لم تكن جيدة إلا بهذا الثمن. ليس ثمة فيلسوف اكتشف هنا أو هناك جوهر الارادة ولم يئن بسبب اكتشافه، ولم ير فيه، على غرار العرّاف الخائف، الفأل السيىء بالنسبة للمستقبل ومصدر الشرور في الماضي، في آن معاً. ويدفع شوبنهاور نحو النتائج القصوى بهذا التصور القديم: سجن الارادة، على حد تعبيره، ودولاب إيكسيون(*). إن نيتشه هو الوحيد الذي لا يتأوه بسبب اكتشاف الارادة، ولا يحاول تجنُّب أثرها أو الحد منه. تعني «طريقةُ تفكير جديدة»: فكراً إثباتياً، فكراً يثبت الحياة والارادة في الحياة، فكراً يطرد أخيراً كل ما هو نافٍ. الايمان ببراءة المستقبل والماضي، الايمان بالعودة الدائمة. لا الوجود ينطرح كمذنب، ولا الارادة تشعر بذاتها مذنبة لكونها موجودة: هذا ما يسميه نيتشه **رسالته الفَرِحة** «الارادة، هكذا يسمّى المحرِّر ورسول الفرح[111]».

إن الرسالة الفَرِحة هي الفكر المأساوي؛ لأن المأساوي ليسَ في اعتراضات الاضطغان، أو في نزاعات الاحساس بالخطأ، أو في تناقضات إرادة تشعر بأنها مذنبة ومسؤولة. ليس المأساوي حتى في الصراع ضد الاضطغان، أو الاحساس بالخطأ، أو العدمية. لم يفهم الناس يوماً، في رأي نيتشه، ما هو المأساوي: مأساوي = فرحان. طريقة أخرى لطرح المعادلة الكبرى: إرادة = خلق. لم يفهموا أن المأساوي هو إيجابية خالصة ومتعددة، بهجة دينامية. المأساوي هو الإثبات: لأنه يثبت الصدفة، وفي الصدفة ضرورتها؛ لأنه يثبت الصيرورة، وفي الصيرورة الوجود، لأنه يثبت المتعدد، وفي المتعدد الواحد. مأساويةٌ هي رمية النرد. وكل ما تبقّى عدمية، تفخيم ديالكتيكي ومسيحي، كاريكاتور للمأساوي، كوميديا للإحساس بالخطأ.

16 ـ حجر المِحَك

حين تجتاحنا الرغبة في مقارنة نيتشه بكتّاب آخرين سمّوا أنفسهم أو

(*) ملك اللابيتيين، والجد الأبعد للقنطورس. عاقبه زوش على سلوكه المنتهك للحرمات تجاه هيرا بأن رمى به إلى الجحيم مربوطاً إلى دولاب مشتعل يدور الى الأبد (م).

(111) **زرادشت**، القسم الثاني، «الفداء» - **Ecce Homo**، القسم الرابع، 1: «أنا نقيض روح نافية. أنا رسول فرحان لم يكن له شبيه في يوم من الأيام».

جرت تسميتهم «فلاسفة مأساويين» (باسكال، كيير كغارد، شيستوف)، يجب ألا نكتفي بكلمة **مأساة**. علينا أن نأخذ بالحسبان إرادة نيتشه الأخيرة (وصيته). لا يكفي أن نسأل: بم يفكر الآخر، هل هذا شبيه بما يفكر به نيتشه؟ بل يجب أن نضيف: كيف يفكر هذا الآخر؟ ما هي، في فكره، الحصة الباقية من الاضطغان والاحساس بالخطأ؟ هل يبقى المثل الأعلى الزهدي وروح الانتقام في طريقته في فهم المأساوي؟ لقد عرف باسكال وكيير كغارد وشيستوف، بصورة عبقرية، كيف يمضون بالنقد إلى أبعد مما فعل سابقوهم. لقد أوقفوا الاخلاق، وأطاحوا العقل. لكن لما كانوا عالقين في شِباك الاضطغان، كانوا يستمدون قواهم بعْدُ من المثل الأعلى الزهدي. كانوا شعراء لهذا المثل الأعلى. إن ما يعارضون به الأخلاق، والعقل، لا يزال هذا المثلَ الأعلى الذي يغوص فيه العقل، هذا الجسمَ الصوفي الذي يمد جذوره فيه، **الداخلية** ــ الرتيلاء. لكي يتفلسفوا، يحتاجون لكل الموارد ولخيط الداخلية، القلق، التنهد، الذنب، لكل أشكال الاستياء[112]. هم أنفسهم يضعون أنفسهم تحت برج الاضطغان: إبراهيم وأيوب. ينقصهم حس الاثبات، حس الخارجية، البراءة واللعب. «لا يجب، يقول نيتشه، انتظار الوقوع في التعاسة كما يعتقد أولئك الذين يشتقون الفلسفة من الاستياء. يجب (على العكس) البدء في السعادة، في قمة النضج الذكوري، في نار هذه الغبطة الحارقة، التي هي نار سن الرشد والظفر[113]». من باسكال وصولاً الى كيير كغارد، يراهنون ويقفزون. لكن ليست هذه تمارين ديونيزوس ولا تمارين زرادشت: فالقفز ليس الرقص، والمراهنة ليست اللعب. سوف نلاحظ كيف يضع زرادشت، من دون أية فكرة مسبقة، **اللعب** بمواجهة **الرهان**، **والرقص** بمواجهة **القفز**: إن اللاعب الرديء هو الذي يراهن، والمهرج بوجه خاص هو الذي يقفز، والذي يعتقد أن القفز يعني الرقص، والتجاوز، والعبور[114].

---

(112) **إرادة القوة**، القسم الأول، 406: «ما الذي نهاجمه في المسيحية؟ إنه كونها تريد تحطيم الأقوياء، وإحباط شجاعتهم، واستخدام ساعاتهم الرديئة، وحالات مللهم، وتحويل ثقتهم المعتزة بأنفسهم إلى قلق وتنكيد ضمير...: يا لها من كارثة مخيفة كان باسكال المثل الأمجد عليها».

(113) **ولادة الفلسفة**.

(114) زرادشت، القسم الثالث، «الألواح القديمة والألواح الجديدة»: «الإنسان هو شيء يجب =

إذا كنا نستحضر رهان باسكال، فلنخلص أخيراً الى استنتاج انه لا شيء يجمعه برمية النرد. ففي الرهان، لا يتعلق الأمر إطلاقاً بإثبات الصدفة، كل الصدفة، بل **على العكس** بتشذيرها إلى احتمالات، وتحويلها الى «صُدف ربح وخسارة». لذا من غير المجدي التساؤل إذا كان للرهان من معنى لاهوتي أو تبريري فقط. ذلك أن رهان باسكال لا يتعلق فقط بوجود الله أو عدم وجوده. إن الرهان إناسي، يتناول فقط نمطي وجودٍ للإنسان، وجود الانسان الذي يقول إن الله موجود ووجود الانسان الذي يقول إن الله غير موجود. لما كان وجود الله ليس داخلاً في الرهان، فهو في الوقت ذاته المنظور الذي يفترضه الرهان، وجهة النظر التي ترى أن الصدفة تتشذر الى صدفة ربح وصدفة خسارة. إن الخيار هو بكامله تحت علامة المثل الأعلى الزهدي والحط من قدر الحياة. ونيتشه على حق حين يعارض بلعبته الخاصة به رهان باسكال. كان باسكال يعتقد أنه «من دون الايمان المسيحي، تصبحون بالنسبة لأنفسكم كالطبيعة والتاريخ، مسخاً وخواءً: **لقد حققنا هذه النبوءة**»[115]. يريد نيتشه أن يقول: عرفنا أن نكتشف لعبة أخرى، طريقة أخرى في اللعب، لقد اكتشفنا ما فوق البشري ما وراء نمطين من الوجود إنسانيين وإنسانيين جداً؛ عرفنا أن نثبت كل الصدفة، بدل تشذيرها وترك شذرة تتكلم بصورة آمرة؛ عرفنا أن نجعل من الخواء موضوع إثبات بدل طرحه كشيء يجب نفيه[116]... وفي كل مرة نقارن فيها نيتشه وباسكال (أو كيير كغارد أو شيستوف)، تفرض الخلاصة ذاتُها نفسَها، ولا تصلح المقارنة إلا حتى نقطة معينة: بغض النظر عما هو الجوهري بالنسبة لنيتشه، بغض النظر عن طريقة التفكير. بغض النظر عن الجرثومة الصغيرة، روح الانتقام، التي يشخّصها نيتشه في الكون. لقد كان نيتشه يقول: «إن الـ hybris

= تجاوزه. يمكن أن يتوصل المرء لتجاوز نفسه بطرق ووسائل عديدة: عليك أنت أن تصل اليها. لكن المهرج وحده يفكر: يمكن كذلك القفز من فوق الانسان». - **زرادشت**، الاستهلال، 4: «أحب ذلك الذي يخجل من رؤية الزهر يأتي لصالحه ويسأل عندئذٍ: هل أنا غششت؟».

(115) **إرادة القوة**، القسم الثالث، 42.

(116) «... الحركة التي دشنها باسكال هي مسخ وخواء، إذاً شيء ينبغي نفيه» (**إرادة القوة**، القسم الثالث، 42).

هو حجر المحك لكل هيرقليطي، ثمة يستطيع تبيان إذا كان فهم سيده أو لم يفهمه. إن الاضطغان، والاحساس بالخطأ، والمثل الأعلى الزهدي، والعدمية هي حجر المحك لكل نيتشوي. ثمة يستطيع تبيان إذا كان فهم المعنى الحقيقي لفن المأساة أو لم يفهمه.

الفصل الثاني

الفاعل وراد الفعل(*)

1 ـ الجسم

لقد فتح سبينوزا طريقاً جديدة للعلوم والفلسفة؛ وكان يقول: نحن لا نعرف حتى ما **يستطيعه** جسم؛ إننا نتحدث عن الوعي، وعن الروح، ونثرثر حول كل هذا، لكننا لا نعرف ما يقدر عليه جسم، وما هي قواه أو ما تحضّره(1). يعرف نيتشه أن الساعة قد حانت: «لقد بلغنا المرحلة التي يصبح الوعي فيها متواضعاً(2)». إن دعوة الوعي مجدداً إلى التواضع الضروري، إنما هي النظر إليه كما هو: دلالة، لا شيء غير دلالةِ تحوُّلٍ أعمق ونشاط قوي من نسقٍ لَيسَ روحياً إطلاقاً. «ربما يتعلق الأمر فقط بالجسم في كل تطور للروح». ما الوعي؟ يعتقد نيتشه، على غرار فرويد، أن الوعي هو منطقة الأنا التي يؤثر فيها العالم الخارجي(3). إلا أن الوعي أقل تحديداً بالنسبة للخارجية، بتعابير الواقع، مما بالنسبة **للتفوق**، بتعابير القِيَم. وهذا الفرق جوهري في تصوُّرٍ عامٍ للواعي

(*) سوف نعرب كلمة réactif بـ راد الفعل، حيناً، والارتكاسي، حيناً آخر، بالمعنى ذاته (المعرب).

(1) سبينوزا، **علم الأخلاق**، القسم الثالث، 2. «سبق أن بيّنت أننا لا نعرف ما يستطيعه الجسم، أو ما يمكننا استنتاجه من النظر فقط في طبيعته، واننا نلاحظ من التجربة انه من قوانين الطبيعة وحدها، تأتي أشياء كثيرة جداً ما كان امكننا الاعتقاد يوماً بأنها قد تَحْدُث، إلا تحت توجيه الروح...».

(2) **إرادة القوة**، القسم الثاني، 261.

(3) **إرادة القوة**، القسم الثاني، 253؛ **العرفان البهيج**، 357.

واللاواعي. إن الوعي، لدى نيتشه، هو دائماً وعيُ أدنى بالنسبة إلى الأعلى الذي يخضع له أو «يلتحق به». ليس الوعي وعياً للذات أبداً، بل هو وعيُ أنا moi بالنسبة إلى الهو Soi، الذي ليس وعياً، من جهته. ليس وعياً للسيد، بل هو وعي العبد بالنسبة لسيد لا يلزمه أن يكون واعياً. «لا يظهر الوعي عادة إلا حين يريد كلٌّ أن يتبع كلاً أعلى... يولّد الوعي بالنسبة لوجود قد يمكننا أن نرتبط به[4]». هذه هي عبودية الوعي: إنه يشهد فقط على «تكوّن جسم أعلى».

ما هو الجسم؟ إننا لا نحدده بالقول إنه حقلُ قِوى، بيئةٌ مغذيةٌ تتنازعها جملة من القوى. لأنه ليس ثمة في الواقع «بيئة»، ليس ثمة حقل قوى أو حركة. ليس من كمية واقع، فكل واقع هو قد بات كمية من القوة. لا شيء غير كميات قوة «في علاقة توتر» بعضها مع البعض الآخر[5]. كل قوة هي في علاقة مع قوى أخرى، إما للطاعة أو لتوجيه الأوامر. وما يحدد جسماً هو هذه العلاقة بين قوى مسيطرة وقوى مسيطر عليها». كل علاقةِ قِوىً تشكل جسماً: كيميائياً، وبيولوجياً، واجتماعياً، وسياسياً. إن قوتين، لما كانتا غير متساويتين، إنما تشكلان جسماً ما أن تدخلا في علاقة (في ما بينهما): لذا فالجسم هو دائماً ثمرة الصدفة، بالمعنى النيتشوي، ويظهر كالشيء الأكثر «إذهالاً»، أكثر إذهالاً بكثير في الحقيقة من الوعي والروح[6]. لكن الصدفة، علاقة القوة بالقوة، هي أيضاً جوهر القوة. لن نتساءل إذاً كيف يولد جسم حي، لأن كل جسم هو حي كناتج «تعسفي» للقوى التي يتركب منها[7]. الجسم ظاهرة متعددة، بما أنه مؤلف من تعدد قوى يتعذر تبسيطها؛ ووحدة هذا الجسم هي وحدة ظاهرة متعددة، «وُحدة سيطرة». وفي جسم ما، تسمّى القوى العليا أو المسيطرة **فاعلة**، «وتسمّى القوى الدنيا أو المسيطر عليها **رادة للفعل** (أو ارتكاسية). لأن القوى

(4) **إرادة القوة**، القسم الثاني، 227.

(5) **إرادة القوة**، القسم الثاني، 273.

(6) **إرادة القوة**، القسم الثاني 173: «الجسم البشري هو فكرة أكثر إذهالاً من الروح في الزمن الغابر»، القسم الثاني، 226: «ما هو أكثر إذهالاً، إنما هو الجسم بالأحرى؛ لا يمل الناس من الاندهاش إزاء فكرة ان الجسم البشري بات ممكناً».

(7) حول المشكلة الزائفة لبداية حياة: **إرادة القوة**، القسم الثاني، 66 و68.
حول دور الصدفة: **إرادة القوة**، القسم، 25 و334.

التي تدخل في علاقةٍ لا تمتلك كميةً، إلاّ وتكون لكل واحدة منها في الوقت ذاته النوعية التي تتناسب مع اختلاف (تلك القوى مجتمعة - م) من حيث الكمية بما هي كذلك. وسوف نسمّي **تراتباً** هذا الفرق بين القوى الموصوفة، وفقاً لكميتها: قوى فاعلة وقوى رادة للفعل.

2 - تمييز القوى

إذ تطيع القوى الدنيا، لا تكف عن أن تكون قوى، متميّزة من القوى التي تأمر. إن الطاعة هي صفة للقوة بما هي قوة، وتتعلق بالمقدرة بقدر ما هي حال الأمر: «ما من قوة تتخلى عن مقدرتها الخاصة بها. ومثلما الأمر يفترض تنازلاً، يجري التسليم بأن قوة الخصم المطلقة، لم تُهزمْ، وتُستوعبْ وتُحَل. إن الطاعة والأمر هما شكلا مباراة[8]». تتحدد القوى الدنيا كرادةٍ للفعل: إنها لا تفقد شيئاً من قوتها، من مقدار قوتها، وهي تمارسها فيما تضمن الإواليات والغائيات، فيما تنفذ شروط الحياة ووظائف الحفظ والتكيُّف والمنفعة، ومهامها. هذه هي نقطة انطلاق مفهوم رد الفعل، الذي سنرى أهميته لدى نيتشه: التوفيقات الإوالية والمنفعية، **والتنظيمات** régulations التي تعبر عن كل سلطة القوى الدنيا والمسيطر عليها. والحال ان علينا ملاحظة تذوق الفكر الحديث المبالغ به لهذا المظهر الارتكاسي الخاص بالقوى. فالناس يعتقدون دائماً أنهم عملوا ما يكفي حين يفهمون الجسم انطلاقاً من قوى ارتكاسية. إن طبيعة القوى الارتكاسية وارتعاشَها يسلبان لُبّنا. هكذا تتعارض الإوالية والغائية، في نظرية الحياة؛ لكن هاتين إنما هما تفسيران يصلحان فقط بالنسبة للقوى الارتكاسية بالذات. صحيح أننا، على الأقل، نفهم الجسم انطلاقاً من قوى. لكن صحيح أيضاً أننا لا نستطيع إدراك القوى الارتكاسية في ماهيتها، أي كقوى، وليس كإواليات mécaniques أو كغائيات، إلا إذا ربطناها بالقوة التي تسيطر عليها، هذه القوة التي ليست ارتكاسية، من جهتها. «يجري إغماض العينين على التفوق الاساسي للقوى ذات النسق العفوي، العدواني، الفاتح، المغتصب، المحوِّل، والتي تعطي بلا انقطاع اتجاهات جديدة، حيث أن التكيف يخضع أولاً لتأثيرها؛ هكذا يجري نفي سيادة الوظائف الأنبل في الجسم[9]».

---

(8) **إرادة القوة**، القسم الثاني، 91.

(9) **أصل الأخلاق**، المبحث الأول، 12.

لا شك أن وصف هذه القوى الفاعلة أكثر صعوبة. لأنها لا تقع، بطبيعتها، في متناول الوعي: «إن النشاط الرئيسي الكبير غير واعٍ[10]. فالوعي يعبر فقط عن علاقة بعض القوى الارتكاسية بالقوى الفاعلة التي تسيطر عليها، الوعي ارتكاسي من حيث الجوهر[11]، لذا لا نعرف ماذا يستطيع جسم أن يفعله، ما هو النشاط الذي هو قادر عليه. وما نقوله عن الوعي، يجب أن نقوله عن الذاكرة والعادة أيضاً. أكثر من ذلك، علينا أن نقوله أيضاً عن التغذية، والتناسل والحفظ والتكيف. هذه هي وظائف ارتكاسية، اختصاصات ارتكاسية، تعبيرات عن هذه القوى الارتكاسية أو تلك[12]. من المحتم أن يرى الوعي الجسم من وجهة نظره، وأن يفهمه بطريقته، أي بصورة ارتكاسية. ويحصل للعلم أن يتبع طرق الوعي، مستنداً الى قوى ارتكاسية **أخرى**، الجسم منظوراً إليه دائماً من الجهة الصغيرة، جهة ردود الفعل الخاصة به. إن نيتشه يرى أنه لا يجب مناقشة مشكلة الجسم بين الإوالية والحيوية vitalisme. فما قيمة الحيوية طالما هي تعتقد أنها تكتشف خصوصية الحياةِ النوعية في قوى ارتكاسية، هي القوى ذاتها التي تفسرها الإوالية بصورة مختلفة؟ إن المشكلة الحقيقية هي اكتشاف القوى الفاعلة، التي من دونها لا تكون ردود الفعل بحد ذاتها قوىً[13]. إن نشاط القوى اللاواعي بالضرورة، إنما هو ما يجعل من الجسم شيئاً ما أعلى من كل ردود الفعل، وبوجه خاص من رد فعل الأنا هذا الذي يسمّى وعياً: «إن كل ظاهرة الجسم هذه هي أعلى، من وجهة النظر الفكرية، من وعينا، وروحنا، وطرقنا الواعية في التفكير، والاحساس، والارادة، مثلما الجبر أعلى من جدول الضرب[14]». إن قوى الجسم الفاعلة هي ما يجعل من الجسم هو Soi، ويحدد

(10) **إرادة القوة**، القسم 2، 227.

(11) **العرفان البهيج**، 354.

(12) **إرادة القوة**، القسم الثاني، 43، 45، 187، 390.

(13) تجد تعددية نيتشه فرادتها هنا. ففي تصوره للجسم، لا يتوقف عند تعدد القوى المكوِّنة. فما يهمه إنما هو تنوع القوى الفاعلة والارتكاسية، البحث عن القوى الفاعلة بالذات. ـ فلنقارن ذلك بالتعددية المدهشة لدى باطلر، هذه التعددية التي تكتفي، مع ذلك، بالذاكرة والعادة.

(14) **إرادة القوة**، القسم 2، 226.

ال هو Soi كأعلى ومذهل: «... كائنٍ أقوى، مجهولٍ حكيم، يسمّى الهو. إنه يسكن جسمك، هو جسمك[15]» إن العلم الحقيقي هو علم النشاط، لكن علم النشاط هو كذلك علم اللاوعي الضروري. إن فكرة أن العلم إنما يجب أن يتماشى مع الوعي وفي الاتجاهات ذاتها إنما هي فكرة عبثية. فرائحة الاخلاق التي تمد برأسها إنما تفوح من هذه الفكرة. في الواقع، لا علم إلا حيث لا وعي ولا يمكن أن يكون ثمة وعي.

«ما الذي يكون فاعلاً؟ إنه النزوع الى القوة[16]». إن ميّزات القوة الفاعلة هي التملك، والاستيلاء، والقهر، والسيطرة. يعني التملك فرض أشكال، خلق أشكال عن طريق استغلال الظروف[17]. إن نيتشه ينتقد داروين، لأن هذا يفسر التطور، لا بل الصدفة في التطور، بصورة ارتكاسية تماماً. إنه معجب بلامارك لأن لامارك حدَسَ بوجود **قوة بلاستيكية** فاعلة حقاً، أولى بالنسبة للتكيفات، قوة تحوُّل. والأمر لدى نيتشه مثلما هو في علم الطاقة، حيث توصف الطاقة القادرة على التحول بـ «النبيلة». إن القدرة على التحول، القدرة الديونيزية، هي أول تحديد للنشاط. لكن في كل مرة نسجّل فيها هكذا نُبل الفعل وتفوقه على رد الفعل، يجب ألا ننسى أن رد الفعل يدل على نموذج من القوى مثلما هي حال الفعل: إلا أنه لا يمكن إدراك ردود الفعل، أو فهمها علمياً كقوى، إذا لم نربطها بالقوى العليا التي هي بالضبط من نموذج آخر. إن (كلمة) ارتكاسي هي صفة أصلية للقوة، لكن لا يمكن تفسيرها بما هي كذلك إلا في علاقة بالفاعل، انطلاقاً من الفاعل.

3 ـ الكم والنوع

إن للقوى كمّاً، لكن لها نوعاً أيضاً يتناسب مع الفرق بينها من حيث الكم: الفاعل والارتكاسي إنما هما صفتا القوى. إننا نشعر سلفاً بأن مشكلة قياس القوى مشكلة دقيقة، لأنها تُشْرِك فن التفسيرات النوعية. تطرح المشكلة بهذه الطريقة:

---

(15) زرادشت، القسم الأول، «المستهزئون بالجسد».

(16) **إرادة القوة**، القسم الثاني، 43.

(17) **ما وراء الخير والشر**، 259 و**إرادة القوة**، القسم 2، 63.

1 ـ لقد اعتقد نيتشه دائماً أن القوى كمية ويجب تحديدها كمّياً. يقول: «إن معرفتنا قد باتت علمية بمقدار ما يمكنها أنْ تستخدم العدد والقياس. يجب السعي لرؤية ما إذا كان يمكن أن نبني نسقاً علمياً للقيم انطلاقاً من سُلَّم عددي وَكمي للقوة. كل القيم الأخرى هي أفكار مسبقة، سذاجات، حالات سوء فهم. يمكن تحويلها في كل مكان إلى هذا السلَّم العددي والكمّي[18]»؛

2 ـ إلا أن نيتشه لم يكن أقل اعتقاداً بأن تحديداً كمياً صرفاً للقوى يبقى مجرداً، وناقصاً، وملتبساً في الوقت ذاته. إن فن قياس القوى يستدعي تفسيراً للصفات وتقويماً لها: «لا يريد التصور الإوالي التسليم بغير كميات، لكن القوة تكمن في النوعية؛ لا يمكن الإوالية إلا أن تصف ظاهرات، لا أن توضحها»[19]؛ «ألا يمكن أن تكون كل الكميات علامات النوعية؟... إن إرادة تحويل كل النوعيات إلى كميات ضربٌ من الجنون[20]».

هل ثمة تناقض بين هذين النوعين من النصوص؟ إذا لم يكن يمكن فصل قوةٍ عن كميتها، لا يمكن فصلها أيضاً عنِ القوى الأخرى التي هي في علاقة بها. **إن الكمية بحد ذاتها لا تنفصل إذاً عن الفرق في الكمية.** إن الفرق في الكمية هو جوهر القوة، علاقة القوة بالقوة. والحلم بقوتين متساويتين، حتى إذا أعطيناهما تعارضاً في المعنى، هو حلم تقريبي وفظ، حلم إحصائي يغوص فيه الحي، لكن الكيمياء تبدده[21]. والحال انه في كل مرة ينتقد فيها نيتشه مفهوم الكمية، علينا أن نفهم ما يلي: تنزع الكمية كمفهوم مجرد، دائماً وبشكل جوهري، إلى مماثلةٍ للوحدة التي تتألف منها، إلى تسوية égalisation لهذه الوحدة، إلى إلغاء للفرق في هذه الوحدة. إن ما يأخذه

---

(18) **إرادة القوة**، القسم الثاني، 352.

(19) **إرادة القوة**، القسم الثاني، 46. ـ نص مشابه تقريباً، القسم الثاني، 187.

(20) **إرادة القوة**، القسم الثاني، 343.

(21) **إرادة القوة**، القسم الثاني، 86 و87: «يسود في العالم الكيميائي الادراك الأكثر حدة للفرق في القوى. لكن وذفةً un protoplasme، هي عدد كبير من القوى الكيميائية، لا تمتلك إلا إدراكاً حائراً وغامضاً لواقع غريب»؛ إن الحقيقة إنما تسود في التسليم بأن هناك إدراكات في العالم غير العضوي، وهي إدراكات دقيقة بصورة مطلقة! ومع العالم العضوي يبدأ انعدام الدقة والظاهر..».

نيتشه على كل تحديد كمّيٍّ صرفٍ للقوى، إنما هو أن الفروق في الكمية تلتغي فيه، أو تتساوى أو تتقاص se compensent. وعلى العكس، في كل مرة ينتقد فيها النوعية، يجب أن نفهم ما يلي: ليست النوعيات شيئاً، ما عدا الفرق في الكمية الذي تتناسب معه في قوتين يُفترض على الأقل أن بينهما علاقة. باختصار، إن ما يهم نيتشه ليس بتاتاً عدم إمكانية تحويل الكم إلى نوع؛ أو بالأحرى أن ذلك لا يهمه إلا بصورة ثانية وكعلامة. إن ما يهمه بشكل رئيسي هو، من وجهة نظر الكمية بالذات، عدم قابلية تحويل الفرق في الكمية الى المساواة. إن النوعية تتميز من الكمية، لكن فقط لكونها ما لا يمكن مساواته في الكمية، ما لا يمكن إلغاؤه في الفرق في الكمية. إن الفرق في الكمية هو إذاً، بمعنىً ما، العنصر غير القابل للتحويل في الكمية، وبمعنى آخر، العنصر غير القابل للتحويل إلى الكمية بالذات. ليست النوعية شيئاً غير الفرق في الكمية، وهي تتناسب مع هذا الفرق في كل قوةٍ داخلة في علاقة. «لا يمكننا الامتناع عن الشعور بفروقات بسيطة في الكمية كشيء مختلف عن الكمية بصورة مطلقة، أي كنوعيات لم يعد يمكن تحويل بعضها إلى البعض الآخر[22]». وما لا يزال تجسيمياً anthropomorphique[*] في هذا النص، يجب تصحيحه بالمبدأ النيتشوي الذي يقول إن هنالك ذاتيةً للكون لم تعد، بالضبط، تجسيمية، بل باتت كونية[23]. «إن إرادة تحويل كل النوعيات إلى كميات ضرب من الجنون...».

مع الصدفة، نُثْبِت العلاقة بين كل القوى. ولا شك أننا نثبت كل الصدفة في مرة واحدة في فكرة العودة الدائمة. لكن كل القوى لا تدخل من جهتها في علاقة (في ما بينها) دفعة واحدة. إن قدرتها المتبادلة تتم في الواقع في العلاقة بعدد صغير من القوى. والصدفة هي نقيض مجموعة اتصالية[24][*]. إن تلاقيات

---

(22) إرادة القوة، القسم الثاني، 108.

(*) أي متمثل بإطلاق صفات إنسانية على الآلهة (م).

(23) إرادة القوة، القسم الثاني، 15.

(24) حول الـ Continuum، أنظر إرادة القوة، القسم الثاني، 356.

(*) المجموعة الاتصالية Continuum هي مجموعة عناصر متجانسة يسهل الانتقال دائماً من واحد منها إلى آخر (م).

قوى على هذا القدر أو ذاك من الكميات هي إذاً الأجزاء الملموسة من الصدفة، الأجزاء الإثباتية من الصدفة، الغريبة بوصفها هذا عن كل قانون: أعضاء ديونيزوس. والحال أن كل قوة إنما تتلقى في هذا اللقاء بالضبط النوعية التي تتناسب مع كميتها، أي الوصف الذي يستجيب فعلياً لقدرتها. إن في وسع نيتشه إذاً ان يقول، في نص غامض، إن الكون يفترض «أصلاً (تكوينياً) مطلقاً لنوعيات تعسفية»، لكن إن أصل النوعيات يفترض بحد ذاته أصلاً (نسبياً) للكميات[25]. وكون الأصلين لا ينفصلان يعني أنه ليس في وسعنا حساب القوى بصورة مجردة؛ علينا، في كل حالة، أن نقوِّم بصورة ملموسةٍ نوعية كل منها وتلوين هذه النوعية.

4 ـ نيتشه والعلم

لقد جرى طرح مشكلة علاقات نيتشه بالعلم بصورة سيئة. فالعمل يتم كما لو كانت هذه العلاقات تتبع نظرية العودة الدائمة، كما لو كان نيتشه يهتم بالعلم (بصورة غامضة أيضاً) بقدر ما يشجع العودة الدائمة، وقد يفقد اهتمامه به بقدر ما يتعارض معها. وهذا غير صحيح؛ إذ يجب البحث عن أصل موقف نيتشه النقدي حيال العلم في اتجاه آخر تماماً، مع أن هذا الاتجاه يفتح لنا مُطِلاً على العودة الدائمة. صحيح أن نيتشه لا يمتلك الكثير من الجدارة العلمية أو الميل إلى العلم. لكن ما يفصله عن العلم هو اتجاه، طريقةٌ في التفكير. إن نيتشه، سواء كان مخطئاً أو محقاً، يعتقد أن العلم، في معالجته للكمية، يتجه دائماً الى التسوية بين الكميات، والتعويض من حالات اللامساواة. إن نيتشه ناقد العلم، لا يتذرع أبداً بحقوق النوعية ضد الكمية؛ إنه يتذرّع بحقوق الفرق في الكمية ضد المساواة، وبحقوق اللامساواة ضد التسوية بين الكميات. يتصور نيتشه «سُلَّماً عددياً وكمياً»، لكن انقساماته ليست المضاعفات أو القواسم (بعضها تجاه بعض). هاكُم بالضبط ما يفضحه في العلم: إنه يفضح الهوس العلمي بالبحث عن تعويضات، **والنفعية والمساواتية** العلميتين بالضبط[26]. لهذا السبب يتم نقده بكامله على أصعدة ثلاثة: ضد التماثل المنطقي، وضد

(25) **إرادة القوة**، القسم الثاني، 334.

(26) أنظر الاحكام بصدد ماير، في الرسائل الى غاست.

المساواة الرياضية، وضد التوازن الفيزيائي. **ضد الأشكال الثلاثة للامتميّز**[27]. إن نيتشه يرى أنه أمر حتمي أن يفتقد العلم نظرية القوةِ الحقيقية ويفسدها.

ماذا يعني هذا الاتجاه للحد من الفروق في الكمية؟ إنه يعبر، في المقام الأول، عن الطريقة التي يساهم بها العلم في **عدمية** الفكر الحديث. إن الجهد لنفي الفروقات هو جزء من هذا المشروع الأعم الذي يقوم على نفي الحياة، والحط من قيمة الوجود، وتوعُّده بموت (حراري أو غير ذلك)، حيث يغرق الكون في هوة اللامتميز. إن ما يأخذه نيتشه على المفاهيم الفيزيائية للمادة، والجاذبية، والحرارة، هو كونها في الوقت نفسه عوامل تسوية للكميات، مبادىء «adiaphorie»(*). بهذا المعنى بالضبط يبيّن نيتشه أن العلم ينتمي إلى المثل الأعلى الزهدي ويخدمه بطريقته[28]. لكن علينا أيضاً أن نبحث في العلم عن أداة هذا الفكر العدمي. والجواب هو التالي: يفهم العلم الظواهر، بنتيجة دعوةٍ (خاصة به)، انطلاقاً من القوى الارتكاسية ويفسرها من وجهة النظر هذه. والفيزياء ارتكاسية مثلها مثل علم الأحياء؛ الاشياء منظوراً إليها دائماً من الجهة الصغيرة، من جهة ردود الفعل. إن أداة الفكر العدمي إنما هي غلبة الفكر العدمي. وهذا أيضاً مبدأ تجليات العدمية: الفيزياء الارتكاسية هي فيزياء للاضطغان، مثلما علم الاحياء الارتكاسي هو علم احياء للاضطغان. لكن لماذا الاعتبار الوحيد للقوى الارتكاسية هو بالضبط الذي يفضي الى نفي الفرق في القوة، كيف يعمل كمبدأ للاضطغان، هذا ما لا نعرفه إلى الآن.

يحصل للعلم أن يثبت العودة الدائمة أو ينفيها، بحسب وجهة النظر التي يضع نفسه في موقعها. لكن للإثبات الإوالي للعودة الدائمة ونفيها **الديناحراري** ما يشتركان فيه: يتعلق الأمر بحفظ الطاقة، الذي يفسَّر دائماً على أساس أنه ليس لكميات الطاقة فقط مجموع ثابت، بل هي تلغي فروقها. وفي الحالتين، يجري الانتقال من مبدأ التناهي finitude (ثبات مجموع) الى مبدأ «عدمي» (إلغاء الفروق في الكميات التي يكون مجموعها ثابتاً). إن الفكرة الإوالية تثبت

---

(27) لهذه الموضوعات الثلاث مكان أساسي في **إرادة القوة**، القسمين الأول والثاني.

(*) كلمة مركّبة معناها التقريبي «اللاعبور» أو «اللاتسرب عبر» (م).

(28) **أصل الأخلاق**، المبحث الثالث، 25.

العودة الدائمة، لكن بافتراض أن الفروق في الكمية تتقاص أو تُلغى بين الحالة الابتدائية والحالة النهائية لمنظومةٍ قابلة للعكس. إن الحالة النهائية مماثلة للحالة الابتدائية المفترضة هي ذاتها غير متميّزة بالنسبة للمتوسطات. وتنفي الفكرة الديناحرارية العودة الدائمة، لكن لأنها تكتشف أن الفروق في الكمية تُلغى فقط في الحالة النهائية للمنظومة، تبعاً لخصائص الحرارة. ها هم يطرحون التماثل في الحالة النهائية غير المتميّزة، ويعارضون به التمايز الخاص بالحالة الابتدائية. يَتحد التصوران في فرضية واحدة، فرضية حالة نهائية أو ختامية. حالة ختامية للصيرورة. وجود أو عدم، وجود أو لا وجود غير متميزين بصورة متساوية: يتلاقى التصوران في فكرة صيرورة لها حالة نهائية. «بتعابير ميتافيزيائية، لو كان يمكن الصيرورة أن تفضي إلى الوجود أو إلى العدم...[29]». لذا لا تصل الإوالية الى طرح وجود العودة الدائمة، مثلما لا تتوصل الديناميكا الحرارية لنفيها. كلتاهما تمران جانباً، وتسقطان في اللامتميز، وتسقطان ثانية في المماثل.

يرى نيتشه أن العودة الدائمة ليست إطلاقاً فكرة للمماثل، بل هي فكرة تأليفية، فكرة المختلف بشكل مطلق الذي يطالب خارج العلم بمبدأ جديد. وهذا المبدأ هو مبدأ إعادة إنتاج المتنوع بما هو كذلك، مبدأ تكرار الفرق: عكس الـ «adiaphorie»[30]. وفي الواقع، نحن لا نفهم العودة الدائمة طالما نجعل منها نتيجة للتماثل أو تطبيقاً له. لا نفهم العودة الدائمة طالما لا نضعها بصورةٍ ما بالتعارض مع التماثل. ليست العودة الدائمة ديمومة (الشيء) ذاته، في حالة التوازن، ولا هي بقاء المماثل. وفي العودة الدائمة، ليس (الشيء) ذاته أو الواحد هما اللذان يعودان، بل العودة هي بحد ذاتها الواحد الذي يقال فقط عن المتنوع والذي يختلف.

5 ـ الوجه الأول للعودة الدائمة: كمذهب كوسمولوجي وفيزيائي

إن عرض العودة الدائمة كما يتصورها نيتشه يفترض نقد الحالة الختامية أو حالة التوازن. لو كان للكون وضع توازن، يقول نيتشه، لو كان للصيرورة هدف

---

(29) **إرادة القوة**، القسم الثاني، 329.

(30) **إرادة القوة**، القسم الثاني، 374: «ليس هنالك من adiaphorie، وإن كان يمكن تخيل ذلك».

أو حالة نهائية، لكانت بلغتها. والحال أن اللحظة الراهنة، كلحظةٍ تمر، تثبت أنها لم تُبْلَغْ بعد: إذاً ليس توازن القوى ممكناً[31]. لكن لماذا يجب بلوغ التوازن، أو الحالة الختامية، إذا كان (هذا التوازن) ممكناً؟ بفضل ما يسميه نيتشه لا نهائية الزمن الماضي. وتعني لا نهائية الزمن الماضي الشيء التالي فقط: أن الصيرورة لم تتمكن من البدء بالصيرورة، وأنها ليست شيئاً ما قد صار. والحال أنها لما لم تكن شيئاً صائراً، فهي ليست أيضاً صيرورةً شيئاً ما. بما أنها لم تصر، فقد باتت ما صارت إليه، إذاً هي صارت شيئاً ما. وهذا يعني التالي: لما كان الزمن الماضي لا متناهياً، فالصيرورة بلغت حالتها النهائية، إذا كان لها من حالة كهذه. وفي الواقع، لا يختلف القول إن الصيرورة قد تكون بلغت الحالة النهائية إذا كان لها من حالة كهذه، وانها قد لا تكون خرجت من الحالة الابتدائية إذا كان لها من حالة كهذه. إذا كانت الصيرورة تصير شيئاً ما، لماذا لم تَخْلُصْ منذ زمن طويل إلى أن تصير؟ إذا كانت شيئاً ما صائراً، كيف أمكنها الشروع بالصيرورة؟ «لو كان الكون قادراً على الديمومة والثبات، ولو كانت في كل مجراه لحظة واحدة من الوجود بالمعنى الدقيقْ للكلمة، لا يعود هنالك من إمكانيةٍ لأن تحصل صيرورة، وبالتالي لا يعود بالامكان التفكير بصيرورةٍ ما أو مراقبتها[32]». هذه هي الفكرة التي أعلن نيتشه أنه وجدها «لدى مؤلفين قدامى»[33]. لقد كان أفلاطون يقول إنه إذا لم يكن في وسع كل ما يصير أن يتلافى الحاضر، ما أن يكون فيه، يكف عن الصيرورة، ويكون عندئذٍ ما كان بصدد أن يصير إليه[34]. لكن نيتشه يعلق على هذه الفكرة القديمة: كل مرة التقيتها «كانت تحددها مقاصد خفية لاهوتية بوجه عام». ذلك أن الفلاسفة القدامى الذين يتشبثون بالسؤال كيف أمكن الصيرورة أن تبدأ ولماذا لم تنته بعد، إنما هم مأساويون زائفون، يتذرعون بالـ hybris، والجريمة، والعقاب[35].

---

(31) **إرادة القوة**، القسم الثاني، 312، 322-324، 329 - 330.

(32) **إرادة القوة**، القسم الثاني، 322. - نص مشابه، القسم الثاني، 330.

(33) **إرادة القوة**، القسم الثاني، 329.

(34) أفلاطون، برمينيدس، أنظر الفرضية الثانية. - مع ذلك فنيتشه يفكر بالأحرى بأناكزيماندر.

(35) **ولادة الفلسفة**: «انطرح اذ ذاك هذا المشْكِل على أناكزيماندر: لماذا كل ما صار لم يهلك منذ زمن بعيد، بما أنه مضى إلى الآن أبد من الزمان؟ من أين يأتي سيْل الصيرورة =

وإذا استثنينا من بينهم هيرقليطس، فهم لا يضعون أنفسهم في حضرة فكرة الصيرورة الخالصة، ولا مناسبة هذه الفكرة. إن كون اللحظة الحالية ليست لحظة وجود أو حاضر «بالمعنى الدقيق»، وكونها اللحظة التي تمضي، إنما **يجبرنا** على التفكير في الصيرورة، لكن على التفكير فيها بالضبط كالشيء الذي لم يتمكن من البدء والذي ليس في وسعه أن ينتهي من الصيرورة.

كيف تؤسس فكرة الصيرورة الخالصة العودة الدائمة؟ تكفي هذه الفكرة للكف عن الإيمان بالوجود المتميز للصيرورة، المتعارض مع الصيرورة؛ لكن تكفي هذه الفكرة أيضاً للإيمان بوجود الصيرورة بالذات. ما هو وجود ما يصير، ما لا يبدأ بالصيرورة ولا ينتهي منها؟ **العودة، وجود ما يصير**. «إن القول إن كل شيء يعود، إنما هو تقريب عالم الصيرورة وعالم الوجود إلى أبعد الحدود: ذروة التأمل[36] إن مشكلة التأمل هذه يجب أن تصاغ أيضاً بصورة أخرى: كيف يمكن أن يتكوّن الماضي في الزمن؟ كيف يمكن الحاضر أن يمضي؟ لن يكون في وسع اللحظة التي تمضي أن تمضي، بتاتاً، إذا لم تكن باتت ماضياً في الوقت نفسه الذي تكون فيه حاضراً، ومستقبلاً أيضاً في الوقت ذاته الذي تكون فيه حاضراً. إذا لم يمض الحاضر بذاته، لو كان ينبغي انتظار حاضر جديد كي يصبح هذا ماضياً، لن يتكون الماضي بوجه عام إطلاقاً في الزمن، ولن يمضي هذا الحاضر: ليس في وسعنا الانتظار، يجب أن تكون اللحظة حاضراً وماضياً، حاضراً ومستقبلاً، في الوقت ذاته، كي تمضي (وتمضي لصالح لحظات أخرى). يجب أن يتعايش الحاضر مع ذاته كماضٍ وكمستقبل. إن العلاقة التأليفية للحظة مع ذاتها كحاضر، وماضٍ ومستقبل، هي التي تؤسس علاقتها مع اللحظات الأخرى. إن العودة الدائمة هي إذاً جواب عن مشكلة **العبور**

= المتجدد على الدوام؟ وهو لا يتوصل الى التملص من هذه المشكلة إلا بفرضيات صوفية أخرى».

(36) **إرادة القوة**، القسم الثاني، 170.

(37) نجد عرض العودة الدائمة تبعاً للحظة التي تمضي في **زرادشت**، القسم الثالث، «الرؤيا واللغز».

(أو المُضِيّ - م)[37]. وبهذا المعنى لا يجب تفسيرها كعودة شيء ما هو كائن، هو واحد، وهو ذاته. إننا نصنع معنىً معكوساً، في تعبير «العودة الدائمة»، حين نفهم: عودة (الشيء) ذاته. ليس الوجود هو الذي يعود، بل العودة بحد ذاتها تشكل الوجود بما هو تثبته الصيرورة وما يمضي. ليس الواحد هو الذي يعود، بل العودة بحد ذاتها هي الواحد الذي يثبته المتنوع أو المتعدد. بتعبير آخر، إن التماثل في العودة الدائمة لا يدل على طبيعة ما يعود، بل على العكس على واقعة العودة بالنسبة لما يختلف. لذا يجب التفكير في العودة الدائمة كتأليف: تأليف للزمن وأبعاده، تأليف للمتنوع ولإعادة إنتاجه، تأليف للصيرورة وللوجود الذي تثبته الصيرورة، تأليف للإثبات المزدوج. تتبع العودة الدائمة، إذاً، هي ذاتُها مبدأً ليس التماثل لكنها ملزمة، على كل هذه الوجوه، بالتقيد بشروط سببٍ كافٍ حقيقي.

لماذا تكون الإوالية تفسيراً بهذا السوء للعودة الدائمة؟ لأنها لا تستتبع العودة الدائمة لا بالضرورة ولا بصورة مباشرة. لأنها تأتي فقط بالنتيجة الزائفة لحالة نهائية؛ هذه الحالة النهائية، نطرحها كمماثلة للحالة الابتدائية؛ وبهذا المقدار، يجري استنتاج أن السيرورة الإوالية تمر من جديد بالفروق ذاتها. هكذا تتشكل الفرضية الدائرية، التي انتقدها نيتشه كثيراً[38]. ذلك أننا لا نفهم كيف تكون لهذه السيرورة إمكانية الخروج من الحالة الابتدائية، أو الخروج مجدداً من الحالة النهائية، أو المرور ثانيةً بالفروق ذاتها، في حين ليست لها القدرة على المرور مرة واحدة بفروقٍ أيّاً تكن. ثمة شيئان تعجز الفرضية الدائرية عن توضيحهما: تنوع الدورات المتعايشة، وبوجه خاص وجود المتنوع في الدورة[39]. لذا لا نستطيع فهم العودة الدائمة بحد ذاتها إلا كتعبير عن مبدأ هو سبب المتنوع وإعادة إنتاجه، والفرق وتكراره. إن مبدأ كهذا إنما يقدمه نيتشه كأحد الاكتشافات الأهم الخاصة بفلسفته. وهو

---

(38) **إرادة القوة**، القسم الثاني، 325 و334.

(39) **إرادة القوة**، القسم الثاني، 334: «من أين يأتي التنوع داخل دورة؟... إذا سلمنا بوجود طاقة تركيز متساوية في كل مراكز القوى في الكون، نتساءل من أين كان يمكن أن تتولد أدنى شبهة تنوُّع..».

يسميه **إرادة القوة.** بإرادة القوة، «أعبر عن الطابع الذي لا يمكن إزالته من النسق الإوالي من دون إزالة هذا النسق بحد ذاته»[40].

6 ـ ما هي إرادة القوة

إن أحد النصوص الأهم التي كتبها نيتشه ليشرح ما يعنيه بإرادة القوة هو التالي: «هذا المفهوم **الظافر** للقوة، الذي خلق فيزيائيونا بفضله الله والكون، يحتاج إلى **مكمِّل**؛ يجب أن **نسند** إليه إرادة **داخلية** ــ سوف أسميها إرادة القوة[41]». يجري إذاً إسناد إرادة القوة الى القوة، لكن بصورة خاصة جداً: إنها مكمِّل للقوة وشيءٌ ما داخلي في الوقت ذاته. هي لا تُسند إليها على طريقة محمول أو مُسْند prédicat. ففي الواقع، إذا طرحنا السؤال: «مَنْ؟»، لا نستطيع أن نقول إن القوة هي ما يريد. وحدها إرادة القوة هي ما يريد، إنها لا تترك نفسها تُنتَدَب أو تُستَلَب في موضوع آخر، حتى إن كان القوة[42]. لكن كيف يمكن «إسْنادها» إذاً؟ فلنتذكر أن القوة هي في علاقة جوهرية مع القوة. لنتذكر أن جوهر القوة هو فرقها الكمي مع قوى أخرى، وان هذا الفرق يعبر عن نفسه كنوعية[*] للقوة. والحال إن الفرق في الكمية، المفهوم هكذا، يحيل بالضرورة إلى عنصر تفاضلي للقوى (الداخلة) في علاقة، هو أيضاً العنصر التعاقبي[**] المنطقي لصفات هذه القوى. هاكُمْ ما هي إرادة القوة: إنها العنصر النِّسابي للقوة، التفاضلي والتعاقبي في الوقت ذاته. **إن إرادة القوة هي العنصر الذي يَنْبع منه في آنٍ معاً الفرقُ في كمية القوى الموضوعة في علاقة (بعضها ببعض) والنوعيةُ التي تعود، في هذه العلاقة، إلى كل قوة.** إن إرادة القوة تكشف هنا

---

(40) **إرادة القوة**، القسم الثاني، 374.

(41) **إرادة القوة**، القسم الثاني، 309.

(42) **أرادة القوة**، القسم الأول، 204 ـ القسم الثاني، 54: «من يريد المقدرة؟ إنه سؤال عبثي، إذا كان الوجود بذاته إرادة مقدرة (إرادة قوة)».

(*) سوف نعرِّب qualité بالنوعية، على أن تعرب qualités (الحاملة علامة الجمع) بالصفات. ونقصد بها بالضبط الصفات النوعية (م)؟.

(**) تعني كلمة Génétique، الوراثي، أو العلمي الوراثي، من جهة، وتعني من جهة ثانية النسبة الى التعاقب المنطقي، وتفرع الافكار بعضها من البعض الآخر، وهذا هو المقصود هنا، في النص أعلاه. لذلك رأينا أن نعرب الكلمة بـ التعاقبي المنطقي (م).

طبيعتها: إنها مبدأ لتأليف القوى. وفي هذا التأليف بالذات، الذي يتعلق بالزمن، تمر القوى ثانيةً بالفروق نفسها أو يعيد المتنوع إنتاج نفسه. إن التأليف synthèse هو تأليف القوى، والفرق بينها وإعادة إنتاجها. والعودة الدائمة هي التأليف الذي تكون إرادة القوة مبدأه. لن نندهش من كلمة «إرادة»: مَنْ، غير الارادة، يستطيع أن يلعب دور مبدأ لتأليفٍ للقوى بتحديد علاقة القوة بالقوة؟ لكن أي معنى يجب أن نعطيه لكلمة «مبدأ»؟ إن نيتشه يأخذ على المبادىء كونها دائماً عامةً جداً بالنسبة الى ما تشرطه، وأن حلقاتها رخوة جداً على الدوام بالنسبة إلى ما تزعم أسره أو ضبطه. إنه يحب أن يضع إرادة القوة بمواجهة إرادة الحياة الشوبنهاورية، إذا لم يكن لشيء فتبعاً للعمومية القصوى لهذه الأخيرة. على العكس إذا كانت إرادة القوة مبدأ جيداً، إذا كانت تصالح التجريبية مع المبادىء، إذا كانت تشكل تجريبية عليا، فذلك لأنها مبدأ بلاستيكي في الجوهر، ليس أوسع مما يشرط، وهو يتحول مع المشروط، ويحدد نفسه في كل حالةٍ مع ما يحدده. لا يمكن الفصل في الواقع، بين إرادة القوة وهذه وتلك من القوى المحددة، وكمياتها، وصفاتها، واتجاهاتها؛ وهي لا تكون أبداً أعلى من التحديدات التي تُحْدِثها في علاقةِ قوى بلاستيكية دائماً وفي حالة تحوّل[43].

وغير منفصلة لا تعني مماثلة. لا يمكن فصل إرادة القوة عن القوى من دون السقوط في التجريد الميتافيزيائي. لكننا نسقط أكثر في هذا الخطر إذا خلطنا بين القوة force والارادة؛ لا نعود نفهم القوة بما هي قوة. ونسقط ثانية في الإوالية، ننسى الفرق بين القوى الذي يشكل وجودها، ونتجاهل العنصر الذي يشتق منه أصلها التكويني المتبادل. المقدرة هي ما يقدر، وإرادة القوة هي ما يريد. ماذا يعني تمييز كهذا؟ إن النص المستشهد به سابقاً يدعونا لتفسير كل كلمة. ـ إن مفهوم القوة هو **ظافر** بطبيعته، لأن علاقة القوة بالقوة، كما هي

(43) **إرادة القوة**، القسم الثاني، 23: «مبدئي هو أن إرادة علماء النفس السابقين هي تعميم غير مبرَّر، وأن هذه الارادة **غير موجودة**، وانه بدل تصور التعبيرات المتنوعة عن إرادة **محددة** بأشكال متنوعة، جرى محو طابع هذه الارادة عن طريق اقتطاع مضمونها، اتجاهها؛ وهذه هي حالة شوبنهاور بامتياز؛ إن ما يسميه إرادة ليس غير صيغة جوفاء».

مفهومة في المفهوم، هي علاقة السيطرة: فمن بين قوتين داخلتين في علاقة في ما بينهما، تكون واحدة منهما هي المسيطرة، والأخرى مسيطراً عليها. (حتى الله والكون يؤخذان في علاقة سيطرة، مهما يكن مدعاة للجدال في هذه الحالة تفسير علاقة كهذه). مع ذلك يحتاج مفهوم القوة الظافر هذا إلى مكمِّل، وهذا المكمل هو شيء ما داخلي، إرادة داخلية. وهو لا يكون ظافراً من دون إضافة كهذه. ذلك أن علاقات القوى تبقى غير محددة، طالما لم يُضَفْ إلى القوة بحد ذاتها عنصر قادر على تحديد (علاقات القوى) من وجهة نظر مزدوجة. إن القوى الداخلة في علاقة تحيل إلى أصل تكويني متزامن مزدوج: أصل متبادل للفرق في الكمية في ما بينها، وأصل مطلق لنوعيتها المتبادلة. تضاف إرادة القوة إذاً الى القوة، لكن كالعنصر التفاضلي والتعاقبي المنطقي، كالعنصر الداخلي لإنتاجها. ليس فيها شيء تجسيمي anthropomorphique في طبيعتها. وبصورة أدق: إنها تضاف الى القوة كالمبدأ الداخلي لتحديد نوعيتها في علاقة (هـ + دهـ)، وكالمبدأ الداخلي للتحديد الكمي لهذه العلاقة بالذات (دو/دهـ). يجب أن تقال إرادة القوة في الوقت ذاته عنصراً نسابياً للقوة وللقوى. إذاً إن قوة إنما تتغلب على قوى أخرى أو تسيطر عليها أو تأمرها دائماً بواسطة إرادة القوة؛ وإرادة القوة (د و) هي أيضاً التي تجعل قوةً تطيع في علاقة؛ إنها تطيع بإرا ة قوة بالضبط[44].

لقد التقينا، بصورةٍ ما، بعلاقة العودة الدائمة وإرادة القوة، لكننا لم نوضحها ولم نحللها. إن إرادة القوة هي عنصر القوة التعاقبي المنطقي ومبدأ تأليف القوى في الوقت ذاته. لكننا لا نملك الى الآن وسيلة فهم أنْ يكون هذا التأليف يشكل العودة الدائمة، وأن تكون القوى في هذا التأليف، ووفقاً لمبدئه، تعيد إنتاج نفسها بالضرورة. بالمقابل، يكشف وجود هذه المشكلة مظهراً لفلسفة نيتشه مهماً تاريخياً: يكشف وضعها المعقد حيال الكانطية. إن مفهوم

(44) زرادشت، القسم الثاني، «الانتصار على الذات»: «تساءلتُ: من أين يأتي هذا إذاً؟ ما الذي يدفع الكائن الحي ليطيع ويأمر ويكون مطيعاً حتى وهو يأمر؟ أصغوا إذاً إلى كلماتي، أيها الحكماء بين الحكماء! تفحصوا جيداً إذا كنت دخلت الى قلب الحياة، حتى جذور قلبها! ـ في كل مكان التقينا فيه الحياة، وجدت إرادة القوة؛ وحتى في إرادة من يطيع، وجدت إرادة أن يكون سيداً» (أنظر **إرادة القوة**، القسم الثاني، 91).

التأليف هو في مركز الكانطية، إنه اكتشافها الخاص بها. والحال اننا نعرف أن الفلاسفة ما بعد الكانطيين أخذوا على كانط، من وجهتي نظر، كونه أفسد هذا الاكتشاف: من وجهة نظر المبدأ الذي كان يتحكم بالتأليف، ومن وجهة نظر إعادة إنتاج الموضوعات في التأليف بحد ذاته. كانت تتم المطالبة بمبدأ لا يكون فقط شارطاً حيال الموضوعات بل يكون تعاقبياً ومنتجاً حقاً (مبدأ الاختلاف أو التحديد الداخلي)؛ لقد كانوا يفضحون، لدى كانط، بقاء تناغمات عجائبية بين تعابير كانت تبقى خارجية. كانوا يطالبون لمبدأ اختلاف أو تحديد داخلي بسبب ليس فقط للتأليف، بل كذلك لاعادة إنتاج المتنوع في التأليف بما هو كذلك[45]. والحال أنه إذا كان نيتشه يدخل في تاريخ الكانطية، فذلك بالطريقة الفريدة التي يشارك بها في هذه الاشتراطات ما بعد الكانطية. لقد جعل من التأليف تأليف قِوى؛ ذلك أنه في غياب رؤية أن التأليف هو تأليف قوى، كان يجري الجهل بمعناه وطبيعته ومضمونه. لقد فهم تأليف القوى على أنه العودة الدائمة، ووجد إذاً في قلب التأليف إعادة إنتاج المتنوع. عيَّن مبدأ التأليف، إرادة القوة، وحدد هذه الأخيرة كالعنصر التفاضلي والتعاقبي للقوى المتواجهة. ومع احتمال أن نتحقق بشكل أفضل في ما بعد من هذا الافتراض، نعتقد أنه ليس فقط لا يوجد لدى نيتشه نَسَبٌ كانطي، بل هنالك خصومة نصف معلنة ونصف مخفية. ليس لدى نيتشه حيال كانط الموقف ذاته الذي يقفه حيال شوبنهاور: لا يجرب كشوبنهاور تفسيراً يطرح على نفسه انتزاع الكانطية من كوارثها الديالكتيكية وفتح منافذ جديدة لها. لأن الكوارث الديالكتيكية لا تأتي، في رأي نيشه، من الخارج، وسببها الأول إنما هو تقصيرات النقد. هاكم ما يبدو أن نيتشه بحث عنه (ووجده في «العودة الدائمة» و«إرادة القوة»): تغييراً جذرياً للكانطية، وإعادة اختراع للنقد الذي خانه كانط في الوقت ذاته الذي تصوره فيه، واستئنافاً للمشروع النقدي على أسس جديدة ومع مفاهيم جديدة.

(45) حول هذه المشكلات التي تنطرح بعد كانط، أنظر م. غيرو، **La philosophie transcendantale de Salamon Maïmon, la doctrine de la science chez Fichte**; et M. Vuillemin, **L'héritage Kantien et la révolution copernicienne.**

7 ـ مصطلحات نيتشه

حتى إن كنا نستبق التحليلات التي يبقى من الضروري القيام بها، لقد آن الأوان لتحديد بعض النقاط في مصطلحات نيتشه. تتوقف على ذلك كل صرامة هذه الفلسفة التي يجري الاشتباه خطأً بدقتها المنهجية. نقول خطأً، في كل حال، سواء للابتهاج بذلك أو للشعور بالأسف. في الحقيقة، يستخدم نيتشه تعابير جديدة دقيقة جداً لمفاهيم جديدة دقيقة جداً:

1 ـ يطلق نيتشه تسمية إرادة القوة على العنصر النِّسابي في القوة. والنسابي يعني التفاضلي والتعاقبي. إن إرادة القوة هي العنصر التفاضلي في القوى، أي عنصر إنتاج الفرق في الكمية بين قوتين أو عدة قوى يُفترض أن ثمة علاقة في ما بينها. إن إرادة القوة هي العنصر التعاقبي في القوة، أي عنصر إنتاج النوعية العائدة لكل قوة في هذه العلاقة. وإرادة القوة كمبدأ لا تلغي الصدفة، بل تستتبعها على العكس، لأنها لا تعود تمتلك من دونها مرانةً أو تحولاً. والصدفة هي وضع القوى في علاقة (في ما بينها)؛ وإرادة القوة هي العنصر المحدِّد في هذه العلاقة. إن إرادة القوة تنضاف بالضرورة الى القوى، لكن لا يمكن إضافتها إلا إلى قوى وضعتها الصدفة في علاقة. وإرادة القوة تنطوي على الصدفة في قلبها، وهي وحدها تستطيع إثبات كل الصدفة؛

2 ـ يَنتُج من إرادة القوة كعنصرٍ نسابي الفرقُ في كمية القوى الداخلة في علاقة ونوعيةُ كل من هذه القوى في الوقت ذاته. ووفقاً للفرق في كمية هذه القوى يقال إنها مسيطرة أو مسيطر عليها. وتسمى القوة فاعلةً أو ارتكاسية، انطلاقاً من نوعيتها. هنالك إرادة قوة في القوة الارتكاسية أو المسيطر عليها، مثلما في القوة الفاعلة أو المسيطرة. والحال انه لما كان الفرق في الكمية غير قابل للإنقاص في كل حالة، من غير المجدي إرادة قياسه إذا لم نفسر صفات القوى المتقابلة. إن القوى مَمايَزَة وموصوفة من حيث الجوهر. وهي تعبر عن الفرق في كميتها بالنوعية التي تعود لكل منها. هذه هي مشكلة التفسير: بما أن ظاهرة، أو حدثاً هما مُعْطَيان، ينبغي تقدير نوعية القوة التي تعطيهما معنى، ومن ثَمَّ قياس علاقة القوى المتقابلة. ولا ننسينّ أن التفسير يصطدم، في كل حالة، بأنواع شتى من الصعوبات والمشكلات الحساسة: يجب أن يكون لنا،

بمواجهة ذلك، إدراكٌ «بالغ الرهافة»، من نوع ذلك الذي نجده في الأجسام الكيميائية؛

3 ـ إن مبدأ صفات القوى موجود في إرادة القوة. وإذا تساءلنا: «من الذي يفسر؟»، نجيب: إنها **إرادة القوة**؛ إرادة القوة هي التي تفسر[46]. لكن لكي تكون إرادة القوة مصدراً هكذا لصفات القوة، يجب أن تكون لها هي بالذات صفات، مائعة بصورة خاصة، وأكثر رهافة من صفات القوة. «إن ما يسود، إنما هو النوعية المؤقتة تماماً الخاصة بإرادة القوة»[47]. إن صفات إرادة القوة هذه التي تتعلق إذاً بصورة مباشرة بالعنصر التعاقبي أو النِّسابي، هذه العناصر النوعية المائعة، الأولية، المَنَوِيَّة، يجب ألا نخلطها بصفات القوة. لذا من الجوهري ان نشدد على التعابير التي يستخدمها نيتشه: **ففاعل وارتكاسي** يدلان على الصفات الأصلية الخاصة بالقوة، لكنْ **إثباتي ونافٍ**، يدلان على الصفات الأولية لارادة القوة. إن الاثبات والنفي، والتقدير وبخس التقدير، إنما تعبر عن إرادة القوة، مثلما يعبر الفعل ورد الفعل عن القوة. (ومثلما القوى الارتكاسية هي مع ذلك قوى، فالارادة، والعدمية هما إرادة قوة: «... إرادة إعدام، عداء للحياة، رفض للتسليم بشروط الحياة الاساسية، لكن تلك إرادة، على الأقل، وتبقى كذلك على الدوام[48]»). والحال انه إذا كان علينا أن نعلق أكبر الأهمية على هذا التمييز لنوعي الصفات، فذلك لأنه موجود بلا انقطاع في مركز فلسفة نيتشه؛ ثمة بين الفعل والاثبات، بين رد الفعل والنفي، تجاذبٌ عميق، تواطؤ، لكن ليس هنالك أي اختلاط. أكثر من ذلك، إن تحديد هذه التجاذبات يُشرِك كل فن الفلسفة. فمن جهةٍ، من البديهي أن هنالك إثباتاً في كل فعل، ونفياً في كل رد فعل. لكن من جهةٍ أخرى، إن الفعل ورد الفعل هما بالأحرى وسيلتان، وسيلتان أو أداتان لإرادة القوة التي تثبت وتنفي: القوى الارتكاسية، أدوات العدمية. ومن جهة أخرى أيضاً، يحتاج الفعل ورد الفعل إلى الاثبات والنفي، كما إلى شيء يتجاوزهما لكنه ضروري لكي يحققا أهدافهما. وأخيراً، وبصورة

---

(46) **إرادة القوة**، القسم الأول، 204 والقسم الثاني، 130.

(47) **إرادة القوة**، القسم الثاني، 39.

(48) **أصل الأخلاق**، المبحث الثالث، 28.

أشد عمقاً، يتخطى الاثبات والنفي الفعل ورد الفعل، لأنهما الصفتان المباشرتان للصيرورة بحد ذاتها: ليس الاثبات هو الفعل، بل قوة الصيرورة فاعلاً، **الصيرورة الفاعلة** بشخصها؛ وليس النفي مجرد رد الفعل، بل هو **صيرورة ارتكاسية**. يحصل كل شيء كما لو كان الاثبات والنفي ماثلين immanentes ومفارقين transcendantes بالنسبة للفعل ورد الفعل؛ إنهما يشكلان سلسلة الصيرورة مع حبكة القوى. إن الاثبات هو الذي يُدخلنا إلى عالم ديونيزوس المجيد، وجود الصيرورة؛ والنفي هو الذي يهوي بنا إلى القاع المقلق الذي تخرج منه القوى الارتكاسية؛

4 ـ لكل هذه الاسباب، يمكن أن يقول نيتشه: ليست إرادة القوة ما يفسر فقط، بل هي ما يقوِّم(49). إن التفسير هو تحديد القوة التي تعطي معنى للشيء. والتقويم هو تحديد إرادة القوة التي تعطي الشيء قيمة. لا تترك القيم نفسَها إذاً تجرَّد من وجهة النظر التي تستمد منها قيمتها، مثلما لا يترك المعنى نفسَه يُجرَّد من وجهة النظر التي يستمد منها دلالته. إن إرادة القوة كعنصر نِسابي هي ما تشتق منه دلالةُ المعنى وقيمة القيم. هي التي كنا نتكلم عليها من دون تسميتها، في بداية الفصل السابق. إن دلالة معنى تكمن في نوعية القوة التي تعبر عن نفسها في الشيء: هل هذه القوة فاعلة أو ارتكاسية، وأي تلوين هو الخاص بها؟ وقيمةُ قيمةٍ ما تكمن في نوعية إرادة القوة التي تعبر عن نفسها في الشيء المطابق: هل إرادة القوة إثباتية هنا أو سلبية، وأي تلوين هو تلوينها؟ إن فن الفلسفة يتعقد بقدر ما تحال مشكلتا التفسير والتقويم هاتان إحداهما إلى الأخرى، وتمتدان الواحدة في الأخرى.. إن ما يسميه نيتشه **نبيلاً، سامياً، سيداً،** هو تارة القوة الفاعلة، وطوراً القوة الإثباتية. وما يسميه **سافلاً، خسيساً، عبداً،** هو تارة القوة الارتكاسية وطوراً القوة النافية. لماذا هذه التعابير، هذا أيضاً ما لن نفهمه إلا في ما بعد. لكن قيمةً ما تمتلك دائماً أصلاً، يتوقف عليه نبلُ أو سفالة ما تدعونا الى الايمان به، والشعور به، والتفكير به. أي سفالة يمكنها أن تجد التعبير عنها في قيمة، وأي نبالة يمكنها أن تجد التعبير عنها في قيمة أخرى، هذا ما لا يمكن أن يكتشفه غيرُ عالِمِ النِّسابة، لأنه يعرف كيف يستخدم

(49) **إرادة القوة**، القسم الثاني، 29: «كل إرادة تستتبع تقويماً».

العنصر التفاضلي: إنه سَيد نقد القيم[50]. إننا نجرد من كل معنى مفهوم القيمة طالما لا نرى في القيم أوعية يجب ثَقْبها، وتماثيل يجب تحطيمها لنجد ما تحتويه الأكثر نبلاً أو الأشد سفالة. وعلى غرار أعضاء ديونيزوس، لا تتشكل من جديد إلا تماثيل النبل. إن الكلام على نبل القيم عموماً ينم عن فكر يهتم كثيراً بإخفاء سفالته: كما لو لم يكن لِقِيَم بكاملها من معنى، وبالضبط من قيمة، متمثلة في أن تكون ملجأ وتجلياً لكلّ ما هو سافل وخسيس وعبد. ولو أن نيتشه مبدعُ فلسفة القيم عاش أكثر مما عاش، لكان رأى المفهوم الأكثر نقدية يخدم الامتثالية الايديولوجية الأكثر سطحية، والأشد سفالة ويتحول اليها؛ وضربات مطرقة فلسفة القيم تصبح تبخيراً؛ والمساجلة والعدوانية وقد حل محلهما الاضطغان، الحارس الأمين جداً للنظام القائم، كلب القيم الموجودة؛ والنِّسابة وقد وضع العبيد أيديهم عليها: نسيان الصفات، نسيان الأصول[51].

8 ـ الأصل والصورة المقلوبة

هنالك في الأصل اختلاف القوى الفاعلة والقوى الارتكاسية. ليس الفعل ورد الفعل في علاقة تعاقب، بل في علاقة تعايش في الأصل بالذات. مع ذلك فإن تواطؤ القوى الفاعلة والاثبات، والقوى الارتكاسية والنفي يتكشف في المبدأ التالي: إن النافي هو بكامله من جهة رد الفعل. وعلى العكس، إن القوة الفاعلة، وحدها، تثبت نفسها، تثبت اختلافها، تجعل من اختلافها موضوع استمتاع وإثبات. أما القوة الارتكاسية، فحتى حين تطيع تحد القوة الفاعلة، تفرض عليها تقييدات وتضييقات جزئية، بات يمتلكها روح النافي[52]. لذا فإن الأصل بحد ذاته ينطوي، بصورةٍ ما، على صورة مقلوبة عن ذاته: إن العنصر التفاضلي النِّسابي، منظوراً إليه من جانب القوى الارتكاسية، يظهر بالمقلوب، لقد أصبح

---

(50) **أصل الأخلاق**، المقدمة، 6: «نحن بحاجة لنقدٍ للقيم الاخلاقية، ويجب أن نضع موضع الاتهام قبل كل شيء قيمةَ هذه القيم».

(51) تبتعد نظرية القيم عن أصولها بقدر ما لا تعود ترى مبدأ التقويم = الابداع. يعود الإلهام النيتشوي الى الحياة بوجه خاص في أبحاث كتلك التي قام بها م. بولين Polin، والمتعلقة بخلق القيم. إلا أن نيتشه يرى أن ملازم خلق القيم لا يمكن أن يكون، في أي من الأحوال، تأمُّلَها، بل يجب أن يكون النقد الجذري لكل القيم «الموجودة».

(52) **أصل الأخلاق**، المبحث الثاني، 11.

الاختلاف نفياً، وبات الإثبات تناقضاً. إن صورة مقلوبة للأصل تصحب الأصل: ما هو «نعم» من وجهة نظر القوى الفاعلة يصبح «لا» من وجهة نظر القوى الارتكاسية، وما هو إثبات للذات يصبح نفياً للآخر. هذا ما يسميه نيتشه «قلب النظرة الخاطفة المقدِّرة»[53]. القوى الفاعلة نبيلة؛ لكنها تجد نفسها بذاتها أمام صورة عامّية، تعكسها القوى الارتكاسية. إن النِّسابة هي فن الاختلاف أو التمييز، فن النبل؛ لكنها ترى نفسها مقلوبة في مرآة القوى الارتكاسية. تبدو صورتها عندئذٍ كصورة «تطور». - ويجري فهم هذا التطور، تارةً على الطريقة الألمانية، كتطور ديالكتيكي وهيغلي، كنمو التناقض؛ وطوراً على الطريقة الانكليزية، كانحراف نفعي، كنمو الربح والفائدة. لكن النسابة الحقيقية تجد دائماً كاريكاتورها في الصورة التي تعطيها عنها التطورية، التي هي ارتكاسية من حيث الجوهر: أكانت التطورية ألمانية أو انكليزية، هي صورةُ النِّسابة الارتكاسيةُ[54]. هكذا، إن من خصائص القوى الارتكاسية أن تنفي منذ الأصل الاختلاف الذي يكوّنها في الأصل، أن تقلب العنصر التفاضلي الذي تشتق منه، أن تعطي عنه صورة مشوهة. «الاختلاف يولّد الكراهية»[55]. لهذا السبب، لا تفهم نفسها كقوى، وتفضل بأن تنقلب ضد الذات على أن تفهم نفسها بما هي كذلك وتقبل بالاختلاف. إن «رداءة» الفكر التي يفضحها نيتشه تحيل دائماً إلى هوس تفسير الظاهرات أو تقويمها انطلاقاً من قوى ارتكاسية، على أن يختار كل نوع من الفكر القومي قواه الارتكاسية الخاصة به. لكن أصل هذا الهوس بحد ذاته في الأصل، في الصورة المقلوبة. الضمير والضمائر La conscience et les consciences، مجرد تضخيم هذه الصورة الارتكاسية...

---

(53) **أصل الأخلاق**، المبحث الأول، 10. (بدل أن تثبت القوى الارتكاسية نفسها بنفسها، وتنفي بمحصلة بسيطة، تبدأ بنفي ما هو مختلف عنها، وتعارض أولاً ما لا يشكل جزءاً منها).

(54) حول التصور الانكليزي للنِّسابة كتطور: **أصل الأخلاق**، المقدمة، 7، والمبحث الأول، I-4. حول رداءة هذا الفكر الانكليزي: **ما وراء الخير والشر**، 253. حول التصور الألماني للنسابة كتطور، وحول رداءته: **العرفان البهيج**، 357، **وما وراء الخير والشر**، 244.

(55) **ما وراء الخير والشر**، 263.

خطوة إضافية: لنفترض أن القوى الارتكاسية تتغلب، بعون ظروف ملائمة خارجية أو داخلية، وتشل القوة الفاعلة. لقد خرجنا من الأصل: لم يعد الأمر يتعلق بصورة مقلوبة، بل بنموٍّ لهذه الصورة، بقلبٍ للقيم بحد ذاتها[56]؛ لقد علا السافل، وانتصرت القوى الارتكاسية. إذا كانت تنتصر، فذلك بالارادة النافية، بإرادة العدم التي تنمّي الصورة؛ لكن انتصارها ليس خيالياً. السؤال هو التالي: كيف تنتصر القوى الارتكاسية؟ ويعني ذلك ما يلي: حين تتغلب القوى الارتكاسية على القوى الفاعلة، هل تصبح مسيطرة بدورها، وعدوانية وقاهرة، هل تكوّن جميعها معاً قوة أكبر تصبح فاعلة بدورها؟ يجيب نيتشه: حتى حين تتوحد القوى الارتكاسية لا تؤلف قوة أكبر تكون فاعلة. إنها تعمل بصورة مختلفة تماماً: تفكّك؛ **تفصل القوة الفاعلة عما تستطيعه**؛ تنتزع من القوة الفاعلة قسماً من مقدرتها، أو كل هذه المقدرة تقريباً؛ وبذلك لا تصير فاعلة، بل على العكس تجعل القوة الفاعلة تنضم إليها، وتصير بحد ذاتها ارتكاسية بمعنى جديد. إننا نحدس أن مفهوم رد الفعل، انطلاقاً من أصله، وفيما هو ينمو، يغيّر دلالته: **تصير** قوة فاعلةٌ **ارتكاسيةً** (بمعنى جديد)، حين تفصل قوى ارتكاسية (بالمعنى الأول) بينها وبين ما تستطيعه. كيف يكون فصلٌ كهذا ممكناً بالتفصيل، هذا ما سوف يحلله نيتشه. لكن يجب أن نلاحظ منذ الآن أن نيتشه يهتم بألا يصوّر إطلاقاً انتصار القوى الارتكاسية كتكوينٍ لقوة أرقى من القوة الفاعلة، بل كإنقاص أو قسمة. سوف يخصص نيتشه كتاباً بكامله لتحليل وجوه الانتصار الارتكاسي في العالم الانساني: الاضطغان، الاحساس بالخطأ، المثل الأعلى الزهدي؛ وسوف يبيِّن في كل حالةٍ، أن القوى الارتكاسية لا تنتصر عن طريق تأليف قوة أرقى، بل «عن طريق فصل» القوة الفاعلة[57]. وفي كل حالة، يستند هذا الفصل الى تلفيق، أو مخاتلة أو تزوير. إن إرادة العدم هي التي تنمّي الصورة النافية والمقلوبة، هي التي تقوم بالطرح (أو الانقاص - م). والحال ان هنالك دائماً، في عملية الطرح، شيئاً ما خيالياً يشهد عليه الاستخدام السلبي للعدد. إذا كنا نريد إذاً أن نعطي نقلاً عددياً لانتصار القوى الارتكاسية،

---

(56) أنظر **أصل الأخلاق**، المبحث الأول، 7.

(57) أنظر مباحث **علم الأخلاق** الثلاثة.

يجب ألا نلجأ إلى جمع تصير بموجبه القوى الارتكاسية، مجتمعةً، أقوى من القوة الفاعلة، بل إلى طرح يفصل القوة الفاعلة عما تستطيعه، وينفي اختلافها جاعلاً منها بحد ذاتها قوةً ارتكاسية. لا يكفي، مذاك، أن يتغلب رد الفعل كي يكف عن أن يكون رد فعل؛ العكس هو الصحيح. إن وهماً (أو تلفيقاً ـ م) يفصل القوة الفاعلة عما تستطيعه، ومع ذلك فهي تصبح ارتكاسية بالفعل، لا بل بهذه الوسيلة بالذات تصبح ارتكاسية بالفعل. من هنا استخدام نيتشه كلمات «خسيس»، «سافل»، «عبد»: هذه الكلمات تدل على حالة القوى الارتكاسية التي ترتفع إلى فوقٍ، وتجتذب القوة الفاعلة إلى فخ، مستبدلةً الاسياد بعبيد لا يكفون عن أن يكونوا عبيداً.

9 ـ مشكلة قياس القوى

لهذا السبب لا يسعنا أن نقيس القوى بوحدة مجردة، أو أن نحدد كمية كل منها ونوعيتها متخذين مقياساً الوضع الفعلي للقوى في منظومةٍ ما. كنا نقول: إن القوى الفاعلة هي القوى الأرقى، القوى المسيطرة، القوى الأقوى، لكن القوى الدنيا يمكن أن تتغلب من دون أن تكف عن أن تكون أدنى من حيث الكمية، ومن دون أن تكف عن أن تكون ارتكاسية من حيث النوعية، ومن دون أن تكون عبدة على طريقتها: إن إحدى أعظم كلمات **إرادة القوة** هي التالية: «علينا دائماً أن ندافع عن الأقوياء ضد الضعفاء»[58]. لا يمكن الاستناد الى الوضع الفعلي لمنظومة قوى، أو على نتيجة الصراع في ما بينها، لنخلص الى القول: هذه فاعلة، وتلك ارتكاسية. يلاحظ نيتشه ضد داروين والتطورية ما يلي: «إذا سلّمنا أن هذا الصراع موجود (وهو يقدّم نفسه في الواقع)، فهو ينتهي للأسف بصورة تتعارض مع ما قد تتمناه مدرسة داروين؛ مع الصورة التي ربما تجرأنا على تمنيها معها: إنه ينتهي للأسف على حساب الأقوياء، والمميزين، والاستثناءات الموفقة[59]». بهذا المعنى، أولاً، يكون التفسير فناً بالغ الصعوبة: علينا أن نحكم ما إذا كانت القوى التي تتغلب هي أدنى أو أرقى، ارتكاسية أو فاعلة؛ إذا كانت تتغلب بما هي **مسيطر عليها** أو مسيطرة. وفي هذا الحقل،

(58) **إرادة القوة**، القسم الأول، 395.

(59) **غسق الآلهة المزيفين**، «تسكعات غير حالية»، 14.

ليس هنالك واقعة، ليس هنالك غير تفسيرات. يجب ألا نتصور قياس القوى كطريقة فيزيائية مجردة، أو كتقنية حيادية، بل كفن تفسير الاختلاف والنوعية بغض النظر عن الوضع الفعلي. (يقول نيتشه أحياناً: «خارج النسق الاجتماعي القائم[60]»).

هذه المشكلة تعيد الى الأذهان مساجلة قديمة، نقاشاً شهيراً بين كاليكليس وسقراط. إلى أي حد يبدو لنا نيتشه قريباً إلى كاليكليس، وكاليكليس يكمله نيتشه مباشرة. يجتهد كاليكليس لتمييز الطبيعة والقانون. يسمّي قانوناً كل ما يفصل قوة عما تستطيعه؛ ويعبر القانون، بهذا المعنى، عن انتصار الضعفاء على الأقوياء. ويضيف نيتشه: انتصار رد الفعل على الفعل. يكون ارتكاسياً، في الواقع، كل ما يفصل قوة؛ ويكون ارتكاسياً أيضاً ر ... ة مفصولة عما تستطيعه. وتكون فاعلة، على العكس، كل قوة تمضي إلى أقصى ما تستطيعه. وأن تمضي قوة إلى النهاية، ليس قانوناً، لا بل هو عكس القانون[61]. - يرد سقراط على كاليكليس: لا مجال لتمييز الطبيعة والقانون؛ لأنه إذا تغلب الضعفاء، فذلك بوصفهم يشكلون، مجتمعين، قوةً أقوى من قوة القوي؛ ينتصر القانون من وجهة نظر الطبيعة بحد ذاتها. إن كاليكليس لا يتذمر لكونه لم يُفْهمْ، إنه يعيد الكرّة: لا يكفّ العبد عن أن يكون عبداً إذ ينتصر؛ حين ينتصر الضعفاء، فهم لا يفعلون ذلك عبر تشكيل قوة أعظم، بل عبْر فصل القوة عما تستطيعه. لا يجب أن نقارن القوى بصورة مجردة؛ إن القوة الملموسة، من وجهة نظر الطبيعة، هي تلك التي تمضي الى النتائج النهائية، حتى أقصى القدرة أو الرغبة. ويعترض سقراط مرة ثانية: إن ما يهمك يا كاليكليس، إنما هو اللذة... تحدِّد كلّ خير باللذة....

سوف نلاحظ ما يحدث بين السفسطائي والديالكتيكي: في أي جهة يوجد الصدق، ودقة الاستدلال أيضاً. إن كاليكليس عدواني، لكن ليس لديه

---

(60) **إرادة القوة** ، القسم الثالث، 8.

(61) **إرادة القوة**، القسم الثاني، 85: «نلاحظ أنه، في الكيمياء، يمد كل جسم قدرته إلى أبعد حد ممكن»؛ القسم الثاني، 374: «ليس ثمة من قانون؛ كل مقدرة تفضي في كل لحظة الى نتائجها النهائية»، القسم الثاني، 369: «أتحاشى الكلام على قوانين كيميائية، فللكلمة طعم كريه أخلاقي، يتعلق الأمر بالأحرى بملاحظة علاقات قوة، بصورة مطلقة.

اضطغان. يفضل العدول عن الكلام؛ من الواضح أن سقراط لا يفهم في المرة الأولى، وفي المرة الثانية يتكلم على شيء آخر. كيف نفسر لسقراط أن «الرغبة» ليست الجمع بين لذة وألم، ألم الاحساس بها، ولذة إرضائها؟ إن اللذة والألم هما فقط ردا فعل، صفتان للقوى الارتكاسية، ملاحظتا تكيُّفٍ أو عدم تكيف؟ وكيف نفهمه أن الضعفاء لا يؤلفون قوة أقوى؟ إن سقراط لم يفهم، جزئياً، ولم يصغ، في جزء آخر: بما أنه مشبع جداً بالاضطغان الديالكتيكي وروح الانتقام. هو، المتطلب جداً بالنسبة للغير، والمدقق جداً حين يُرَد عليه...

10 ـ التراتب

إن نيتشه يلتقي أيضاً سقراطيه. إنهم أحرار التفكير. وهم يقولون: «مم تتذمر؟ كيف يمكن أن ينتصر الضعفاء إذا لم يشكلوا بذاتهم قوة أرقى؟» «فلننحن أمام الأمر الواقع(62)». هذه هي الوضعية(*) positivisme الحديثة: يجري زعم القيام بنقد القيم، يجري زعم رفض كل استدعاء للقيم المفارقة، يتم اعتبارها بالية، لكن فقط للعثور عليها من جديد، كقوى تقود العالم الحالي. كنيسة، أخلاق، دولة، الخ.: لا تُناقَشُ قيمتها إلا لإبداء الاعجاب بقوتها الانسانية ومضمونها الانساني. لدى المفكر الحر الهوس الفريد المتمثل بإرادة استرجاع كل المضامين، كل الايجابي، لكن من دون التساؤل أبداً عن طبيعة هذه المضامين المزعوم انها إيجابية، ولا عن أصل القوى البشرية المطابقة أو نوعيتها. هذا ما يسميه نيتشه «الوقائعية faitalisme»(63). يريد المفكر الحر أن يسترجع مضمون الدين، لكنه لا يتساءل أبداً إذا لم يكن الدين ينطوي بالضبط على القوى الأحط في الإنسان، التي ينبغي أن نتمنى بالأحرى بقاءها في الخارج. لذا يستحيل الوثوق بإلحاد مفكر حر، وإن كان ديمقراطياً أو اشتراكياً: «إننا ننفر من الكنيسة، لكن ليس من سمّها....»(64). هذا ما يميز بصورة جوهرية

---

(62) **أصل الأخلاق**، المبحث الأول، 9.

(*) فلسفة أوغست كونت، التي تقصر عنايتها على الظواهر والوقائع اليقينية، مهملة كل تفكير تجريدي في الأسباب المطلقة (م).

(63) **أصل الأخلاق**، المبحث الثالث، 24.

(64) **أصل الأخلاق**، المبحث الأول، 9.

النزعة الوضعية للمفكر الحر ونزعته الأنَسية: الوقائعية، والعجز عن التفسير، والجهل بصفات القوة. ما أن يظهر شيء ما كقوة إنسانية أو كواقعة إنسانية، حتى يصفق المفكر الحر، من دون أن يتساءل إذا لم تكن تلك القوة حقيرة المنشأ، وإذا لم تكن تلك الواقعة نقيض الأعمال الباهرة: «إنساني إنساني للغاية». بما أن الفكر الحر لا يأخذ بالحسبان صفات القوى، فهو في خدمة القوى الارتكاسية، بفعل الموهبة، ويعبر عن انتصارها. ذلك أن الواقعة هي واقعة الضعفاء ضد الأقوياء؛ «الواقعة بلهاء على الدوام، حيث أنها كانت تشبه، في كل الأزمنة، عجلاً بدل أن تشبه بالأحرى إلهاً»[65]. إن نيتشه يعارض المفكر الحر **بالعقل الحر**، العقل المفسِّر بحد ذاته الذي يحكم على القوى من وجهة نظر أصلها ونوعيتها: «ليس هنالك من وقائع، ليس ثمة غير تفسيرات[66]». إن نقد الفكر الحر هو موضوعة أساسية في عمل نيتشه. ولا شك أن ذلك عائد الى كون هذا النقد يكتشف وجهة نظر تقول إنه يمكن مهاجمة الايديولوجيات المختلفة جميعها في وقت واحد: الوضعية، والأنَسيّة، والديالكتيك. تذوق الواقعة في الوضعية، وتمجيد الواقعة الانسانية في الأنسية، وهوس استرجاع المضامين البشرية في الديالكتيك.

لكلمة **تراتب** لدى نيتشه معنيان. إنها تعني أولاً الفرق بين القوى الفاعلة والقوى الارتكاسية، وتفوق القوى الفاعلة على القوى الارتكاسية. يمكن نيتشه أن يتكلم إذاً على «مرتبة ثابتة وفطرية في التراتب»[67]. ومشكلة التراتب هي بحد ذاتها مشكلة العقول الحرة[68]. لكن التراتب يدل أيضاً على انتصار القوى الارتكاسية، على عدوى القوى الارتكاسية والتنظيم المعقد الذي يلي ذلك، حيث انتصر الضعفاء، وأصيب الأقوياء بالعدوى، وحيث يتغلب العبد الذي لم ينفك عبداً على سيد لم يعد سيداً: حكم القانون والفضيلة. وبمعنى ثانٍ، إن الأخلاق والدين هما أيضاً نظريتان بخصوص التراتب[69]. وإذا قارنا المعنيين،

(65) **الاعتبارات غير الحالية**، القسم الأول، «فائدة الدراسات التاريخية وعواقبها»، 8.
(66) **إرادة القوة**، القسم الثاني، 133.
(67) **ما وراء الخير والشر**، 263.
(68) **إنساني إنساني جداً**، المقدمة، 7.
(69) **إرادة القوة**، القسم الثالث، 385 و391.

نرى أن المعنى الثاني يشبه قفا المعنى الأول. إننا نجعل من الكنيسة، والأخلاق والدولة أسياد كل تراتب أو القابضين على ناصيته. إن لدينا التراتب الذي نستحقه، نحن الارتكاسيين بشكل جوهري، نحن الذين نعتبر انتصار رد الفعل كتحول للفعل، والعبيد كأسياد جدد ـ نحن الذين لا نتعرف الى التراتب إلا معكوساً.

لا يسمّي نيتشه ضعيفاً أو عبداً من يكون الأقل قوة، بل ذلك الذي يكون مفصولاً عما يستطيعه، أيّاً تكن قوته. إن الأقل قوة هو بقوة القوى إذا كان يمضي الى النهاية، لأن الحيلة والحذق، والرهافة، وحتى الفتنة التي يكمل بها قوته الأقل إنما تمتلكها بالضبط تلك القوة، وهي تحول دون أن تكون الأقل[70]. إن قياس القوى ووضعها لا يتوقفان إطلاقاً على الكمية المطلقة، بل على الإتمام النسبي. لا يمكن الحكم على القوة أو على الضعف، آخذين كمقياسٍ نتيجة الصراع والنجاح. ذلك أنها حقيقة، مرةً أخرى، أن الضعفاء ينتصرون: لا بل هذا جوهر الواقعة. لا يمكن الحكم على القوى إلا إذا أخذنا بالحسبان، في المقام الأول، نوعيتها، كفاعلة أو ارتكاسية؛ وفي المقام الثاني، قرابة هذه النوعية مع قطب إرادة القوة المقابل، الاثباتي أو النافي؛ وفي المقام الثالث، تلوين النوعية الذي تقدمه القوة في هذه اللحظة أو تلك من نموّها، في علاقة بقرابتها. مذاك، تكون القوة الارتكاسية: 1 ـ قوة نفعية، للتكيّف والتقييد الجزئي؛ 2 ـ قوة تفصل القوة الفاعلة عما تستطيعه، وتنفي القوة الفاعلة (انتصار الضعفاء أو العبيد)، 3 ـ قوة مفصولة عما تستطيعه، تنفي نفسها بنفسها أو تنقلب ضد نفسها (حكم الضعفاء أو العبيد). وبالمقابل، تكون القوة الفاعلة: 1 ـ قوة مرنة، ومسيطرة وقاهرة؛ 2 ـ قوة تمضي إلى أقصى ما تستطيعه؛ 3 ـ قوة تثبت اختلافها، وتجعل من اختلافها موضوع استمتاع وإثبات. ولا تتحدد القوى بصورة ملموسة وكاملة إلا إذا أخذنا بالحسبان هذه الأزواج الثلاثة من السّمات في آن معاً.

(70) حيوانا زرادشت هما النسر والافعوان: النسر قوي ومتكبر؛ لكن الافعوان ليس أقل قوة، بما أنه محتال وفاتن؛ أنظر الاستهلال، 10.

11 ـ إرادة القوة والشعور بالقوة

نعرف ما هي إرادة القوة: إنها العنصر التفاضلي، العنصر النِّسابي الذي يحدد علاقة القوة بالقوة والذي ينتج نوعية القوة. لذا يجب أن **تتجلى** إرادة القوة في القوة بما هي كذلك. إن دراسة تجليات إرادة القوة يجب أن تتم بأكبر قدر من العناية، لأن دينامية القوى بأكملها تتوقف عليها. لكن ماذا يعني القول إن إرادة القوة تتجلى؟ إن علاقة القوى تحدد في كل حالة بمقدار ما تتأثر قوى بقوى أخرى، دنيا أو عليا. وينتج من ذلك إن إرادة القوة تتجلى كقدرة على التأثر. وهذه القدرة ليست إمكانية مجردة: إنها تتحقق وتتم في كل لحظة بواسطة القوى الأخرى التي تكون تلك الارادة على علاقة بها. ولن يدهشنا المظهر المزدوج لارادة القوة: إنها تحدد علاقة القوى في ما بينها، من وجهة نظر أصلها أو إنتاجها؛ لكنها تتحدد بواسطة القوى الداخلة في علاقة، من وجهة نظر تجليها الخاص بها. لذا إن إرادة القوة تتحدد دائماً في الوقت ذاته الذي تحدِّد فيه، وهي تتصف في الوقت نفسه الذي تصف فيه. في المقام الأول، إذاً، تتجلى إرادة القوة كالقدرة المحدِّدة للقوة على أن تتأثر هي بالذات. ـ من الصعب أن ننفي، هنا، إلهاماً سبينوزياً لدى نيتشه. فسبينوزا، في نظرية بالغة العمق، كان يريد أنْ تتناسب مع كل كمية من القوة قدرةٌ على التأثر. فلدى جسم ما من القوة، في رأيه، بمقدار ما يمكن أن يتأثر بعدد أكبر من الطرق. إن هذه القدرة هي التي كانت تقيس قوة جسم أو كانت تعبر عن مقدرته. ومن جهةٍ، لم تكن هذه القدرة مجرد إمكانية منطقية، كانت تتم في كل لحظة بواسطة الاجسام التي كان (ذلك الجسم) على علاقة بها. ومن جهة أخرى، لم تكن تلك القدرة سلبية فيزيائية: فلقد كانت سلبيةً، حصراً، التأثيرات التي لم يكن الجسم المنظور اليه سبباً ملائماً لها[71].

الأمر ذاته صحيح لدى نيتشه: إن القدرة على التأثر لا تعني بالضرورة

(71) إذا كان تفسيرنا صحيحاً، فإن سبينوزا رأى قبل نيتشه أن قوةً ما لا يمكن فصلها عن قدرةٍ على التأثر، وأن هذه القدرة تعبر عن قوتها. إلا أن نيتشه يظل ينتقد سبينوزا، لكن بصدد نقطة أخرى: لم يعرف سبينوزا أن يرتفع الى حد تصور **إرادة قوة**، لقد خلط بين المقدرة puissance ومجرد القوة force وتصوُّر القوة force بصورة ارتكاسية (أنظر Le (**conatus** et la conservation

سلبيةً، بل **تأثرية**، حساسية، إحساساً. بهذا المعنى بالذات، سبق أن تكلم نيتشه، حتى قبل بلورته لمفهوم إرادة القوة، وإعطائه إياه كل دلالته، تكلم على **شعور بالقوة**: تعامل نيتشه مع القوة puissance كمسألة شعور أو حساسية، قبل أن يتعامل معها كمسألة إرادة. لكن بعد أن وضع المفهوم الكامل لارادة القوة، لم تَزُلْ اطلاقاً هذه الخصيصة الأولى، بل أصبحت تجلِّيَ إرادة القوة. هاكُمْ لماذا لا ينفك نيتشه يقول إن إرادة القوة هي «الشكل التأثري البدائي»، ذلك الذي تشتق منه كل المشاعر الأخرى[72]. أو أفضلَ أيضاً: «ليست إرادة القوة وجوداً ولا هي صيرورة، إنها تفخيم un pathos[73]». وهذا يعني التالي: تتجلى إرادة القوة كحساسية القوة force؛ يتجلى عنصر القوى التفاضلي كحساسيتها التفاضلية: «الحقيقة أن إرادة القوة تسود حتى في العالم غير العضوي، أو بالاحرى انه ليس هنالك من عالم غير عضوي. لا يمكن إلغاء الفعل من مسافة: ثمة شيء يجتذب شيئاً آخر، يشعر شيء بأنه يُجتَذَب. هاكُمْ الواقعة الاساسية.... **لكي تتمكن إرادة القوة من أن تتجلى، تحتاج إلى إدراك الأشياء التي تراها، تشعر باقتراب ما يمكن أن تتمثله**[74]». إن تأثرات قوةٍ ما فاعلةٌ بمقدار ما تتملك القوة ما يقاومها، بمقدار ما تفرض الطاعةَ على قوى سفلى. على العكس، تكون مقاساةً أو بالأحرى مفعولاً بها، حين تتأثر القوة بقوى عليا تطيعها. ثمة أيضاً، تكون الطاعة تجلياً لارادة القوة. لكن قوةً دنيا يمكن أن تؤدي الى تفكك قوى عليا، انشقاقها، انفجار الطاقة التي كانت قد راكمتها؛ إن نيتشه يحب بهذا المعنى أن يقرِّب بين ظاهرات تفكّك الذرة، وانشقاق الوذفة (البروتوبلاسما) وتناسل الحيّ[75]. والتفكيك والشق، والفِصل لا تعبر وحدها دائماً عن إرادة القوة، بل كذلك التفكك والانشقاق والانفصال: «يظهر الانقسام كنتيجة إرادة القوة[76]». لما كانت قوتان معطاتين، إحداهما عليا والأخرى سفلى، نرى كيف تتحقق بالضرورة قدرة كل واحدة منهما على أن تتأثر. لكن

(72) **إرادة القوة**، القسم الثاني، 42.
(73) **إرادة القوة**، القسم الثاني، 311.
(74) **إرادة القوة**، القسم الثاني، 89.
(75) **إرادة القوة**، القسم الثاني، 45، 77، 187.
(76) **إرادة القوة**، القسم الثاني، 73.

لا تتحقق هذه القدرة على التأثر من دون أن تدخل القوة المطابقة بالذات في تاريخ أو في صيرورة محسوسة: 1 ـ قوة فاعلة، مقدرة على الفعل أو على الأمر؛ 2 ـ قوة ارتكاسية، مقدرة على الطاعة أو على الانفعال؛ 3 ـ قوة ارتكاسية نامية، مقدرة على الشق، على القسمة، على الفصل؛ 4 ـ قوة فاعلة صارت ارتكاسية، مقدرة على الانفصال، على الانقلاب ضد الذات(77).

ليست كل الحساسية غير صيرورة قوى: هنالك دورة للقوة «تصير» القوة خلالها (على سبيل المثال، تصبح القوة الفاعلة قوة ارتكاسية). هنالك حتى عدة صيرورات للقوى، يمكنها أن تتصارع في ما بينها(78). هكذا لا يكفي أن نوازي، أو أن نعارض بين سمات كل من القوة الفاعلة والقوة الارتكاسية. إن الفاعل والارتكاسي هما صفتا القوة اللتان تنبعان من ارادة القوة. لكن لارادة القوة بالذات صفات، **des sensibilia**، تكون كصيروراتٍ لقوى. تتجلى إرادة القوة، في المقام الأول، كحساسية للقوى؛ و، في المقام الثاني، كصيرورة محسوسة للقوى: التفخيم pathos هو الواقعة الأكثر ابتدائية التي تَنْتُج منها صيرورة(79). لا يجب أن نخلط صيرورة القوى، عموماً، مع صفات القوة: إنها صيرورة هذه الصفات بحد ذاتها، صفة إرادة القوة بحد ذاتها. لكن بالضبط، لن يكون في وسعنا تجريد صفات القوة من صيرورتها (الصفات) أكثر مما سيكون في وسعنا تجريد القوة la-force من إرادة القوة V.de puissance: إن الدراسة الملموسة للقوى تستتبع دينامية بالضرورة.

12 ـ الصيرورة ـ الارتكاسية للقوى

لكن دينامية القوى تقودنا، في الحقيقة، إلى خلاصة محزنة. فعندما تفصل القوة الارتكاسية القوة الفاعلة عما تستطيعه، تصير هذه ارتكاسية بدورها. **تصير القوى الفاعلة ارتكاسية**، وينبغي أن نأخذ كلمة صيرورة بالمعنى الأقوى:

---

(77) **إرادة القوة**، القسم الثاني، 171: «... هذه القوة في أوجها، التي إذ تنقلب ضد ذاتها، بعد أن لا يعود لديها بتاتاً ما تنظمه، تستخدم قوتها لأجل إفساد التنظيم».

(78) **إرادة القوة**، القسم الثاني، 170: «بدل العلة والمعلول، صراع الصيرورات المتنوعة؛ غالباً ما يجري ابتلاع الخصم؛ ليست الصيرورات في عدد ثابت».

(79) **إرادة القوة**، القسم الثاني، 311.

تظهر صيرورة القوى كصيرورة ـ ارتكاسية. أليس هنالك صيرورات أخرى؟ يبقى أننا لا نحس بصيرورة غير الصيرورة ـ الارتكاسية، لا نجرب صيرورة غيرها، لا نعرف صيرورة غيرها. إننا لا نلاحظ فقط وجود قوى ارتكاسية، بل نلاحظ في كل مكان نصرها. بماذا تنتصر؟ بإرادة العدم، بفضل قرابة رد الفعل مع النفي. ما هو النفي؟ إنه صفة لإرادة القوة، هي التي تصف إرادة القوة كعدمية أو إرادة عدم، هي التي تكوّن الصيرورة ـ الارتكاسية للقوى. لا ينبغي القول إن القوة الفاعلة تضير ارتكاسية لأن القوى الارتكاسية تنتصر؛ إنها تنتصر على العكس، لكونها إذ تفصل القوة الفاعلة عما تستطيعه تسلمها لإرادة العدم كما لصيرورة ـ ارتكاسية أعمق منها هي بالذات. لذا تكون صور انتصار القوى الارتكاسية (الاضطغان، الاحساس بالخطأ، المثل الأعلى الزهدي) هي أولاً أشكال العدمية. الصيرورة ـ الارتكاسية للقوة، الصيرورة العدمية، هاكُم ما يبدو متضمّناً بشكل جوهري في علاقة القوة بالقوة.. هل هنالك صيرورة أخرى؟ ربما يدعونا كل شيء «لاعتقاد» ذلك. لكن قد تكون هنالك حاجة لحساسية أخرى؛ أو كما يقول نيتشه غالباً، لطريقة أخرى للإحساس. لا يمكننا بعدُ أن نجيب عن هذا السؤال، يكاد يمكننا تصوره. لكن في وسعنا السؤال لماذا لا نّحس بغير صيرورة ـ ارتكاسية ولا نعرف غيرها. أليس ذلك لأن الإنسان هو ارتكاسي من حيث الجوهر؟ لأن الصيرورة ـ الارتكاسية مكوِّنة للإنسان؟ ليس الاضطغان والاحساس بالخطأ والعدمية ملامح سيكولوجية، بل ما يشبه أساس الانسانية في الإنسان. إنها مبدأ الوجود الانساني بما هو كذلك. الانسان، «مرض جلد الأرض، رد فعل الأرض...»[80]. بهذا المعنى بالذات يتكلم زرادشت على «الازدراء العظيم» للناس، وعلى «القرف العظيم». هل يمكن أن تكون حساسية أخرى، صيرورة أخرى، (خاصةً) أيضاً بالانسان؟

هذا الشرط (الخاص) بالانسان عظيم الأهمية بالنسبة للعودة الدائمة. يبدو أنه يفسدها أو يلوّثها بصورة خطرة إلى حد أنه يصبح هو ذاته موضوع قلق، ونفور وقرف. حتى إن عادت القوى الفاعلة، سوف تصبح ارتكاسية، ارتكاسية الى الأبد. العودة الدائمة للقوى الارتكاسية، لا بل: عودة الصيرورة ـ الارتكاسية

---

(80) زرادشت، القسم الثاني، «الأحداث الجسام».

للقوى. لا يقدم زرادشت فقط فكرة العودة الدائمة كفكرة غامضة وسرية، بل كفكرة مقرفة، يصعب احتمالها[81]. تلي العرض الأول للعودة الدائمة رؤيا غريبة. إنها رؤية راع «يتلوى، محشرجاً، مختلجاً، متشنج الوجه»، وأفعوان ثقيل أسود خارج فمه[82]. سوف يشرح زرادشت في ما بعد هذه الرؤيا: «القرف العظيم من الانسان، هذا ما خنقني وكان قد دخل في حلقي.... سوف يعود دائماً، الانسان الذي يتعبك، الانسان الصغير... واأسفاه! سوف يعود الانسان دائماً... والعودة الدائمة، حتى الخاصة بالأصغر - كان ذلك هو سبب سأمي من كل الوجود! واأسفاه! قرف، قرف، قرف[83]!» إن العودة الدائمة للإنسان الصغير، الحقير، الارتكاسي لا تجعل من فكرة العودة الدائمة شيئاً غير محتمل وحسب، لا تجعل من العودة الدائمة بحد ذاتها شيئاً مستحيلاً، تضع التناقض في العودة الدائمة. إن الافعوان هو حيوان للعودة الدائمة؛ لكن الافعوان ينتشر، يصبح «أفعواناً أسود ثقيلاً» ويتدلى خارج الفم الذي كان يستعد للكلام، بمقدار ما تكون العودة الدائمة عودةَ القوى الارتكاسية الدائمةَ. ذلك أنه كيف يمكن العودة الدائمة، وهي وجود للصيرورة، ان تتثبت من صيرورة عدمية؟ - من أجل إثبات العودة الدائمة، ينبغي قطع رأس الأفعوان وبصقه. ولا يعود الراعي عندئذٍ إنساناً ولا راعياً: «كان قد تحوَّل، تَتَوَّج بهالة، وكان يضحك! لم يحدث من قبل أن ضحك إنسان على الأرض كما يضحك هو[84]». صيرورة أخرى، حساسية أخرى: الانسان الأسمى.

13 - ازدواج المعنى والقيم

ثمة صيرورة غير تلك التي نعرفها: صيرورة فاعلة للقوى، صيرورة - فاعلة للقوى الارتكاسية. وتقويم صيرورة كهذه يُثير عدة أسئلة، ويجب أن يفيدنا للمرة الأخيرة في امتحان التماسك المنهجي لمفاهيم نيتشه في نظرية القوة.. تتدخل فرضية أولى. يسمّي نيتشه قوة فاعلةً «تلك القوى التي تمضي إلى أقصى

(81) أنظر أيضاً إرادة القوة، القسم الرابع، 235 و246.

(82) زرادشت، القسم الثالث، «الرؤيا واللغز».

(83) زرادشت، القسم الثالث، «الناقة».

(84) زرادشت، القسم الثالث، «الرؤيا واللغز».

نتائجها؛ إن قوة فاعلة، مفصولة عما تستطيعه بواسطة القوة الارتكاسية، تصير إذاً ارتكاسية بدورها؛ لكن هذه القوة الارتكاسية بحد ذاتها، ألا تمضي إلى أقصى ما تستطيعه، على طريقتها؟ إذا صارت القوة الفاعلة ارتكاسية، بما أنها مفصولة، ألا تصبح القوة الارتكاسية، على العكس، فاعلة، هي التي تقوم بالفصل؟ أليست هذه هي طريقتها الخاصة بها في أن تكون فاعلة؟ وبصورة ملموسة: أليست هنالك سفالةٌ، حقارة، حماقة، الخ تصبح فاعلة، لفرط ما تمضي إلى أقصى ما تستطيعه؟ «حماقةٌ صارمة وعظيمة...»، هذا ما سوف يكتبه نيتشه[85]. تُذكِّر هذه الفرضية بالاعتراض السقراطي، لكنها تتميز منه في الواقع. لم يعد يقال، على طريقة سقراط، ان القوى الدنيا لا تنتصر إلا بتشكيل قوة أكبر؛ بل يقال إن القوى الارتكاسية لا تنتصر إلا بالمُضِيِّ إلى أقصى نتائجها، وبالتالي بتكوين قوة فاعلة.

من المؤكد أن بالامكان اعتبار قوة ارتكاسية من وجهات نظر مختلفة. فالمرض، مثلاً، يفصلني عما أستطيع: بما أنه قوة ارتكاسية، يجعلني ارتكاسياً، يضيّق إمكاناتي ويحكم عليّ (بالعيش) في وسط مُنْقَص لم يعد في وسعي إلا أن أتكيف معه. لكنه يكشف لي، بصورة أخرى، مقدرةً جديدة، يزودني بإرادة جديدة يمكنني أن أجعلها إرادتي، ماضياً إلى أقصى قدرة جديدة. (هذه القدرة القصوى تشرك الكثير من الأشياء، ومن بينها الشيء التالي: «مراقبة مفاهيم أسلم، وقيم أسلم بوضع النفس في وجهة نظر مريض...[86]». (نتعرف هنا إلى ازدواج عزيز على قلب نيتشه: كل القوى التي يفضح طابعها الارتكاسي، يعترف بعد عدة صفحات أو عدة أسطر بأنها تفتنه، بأنها سامية بوجهة النظر التي تفتحها لنا وبإرادة القوة المقلقة التي تنمّ عنها. إنها تفصلنا عن قدرتنا، لكنها تعطينا في الوقت ذاته قدرة أخرى، كم هي «خطيرة»، وكم هي «مثيرة للاهتمام». إنها تقدم لنا تأثرات جديدة، تعلّمنا طرقاً جديدة للتأثر. ثمة شيء مدهش في الصيرورة ـ ارتكاسيةً للقوى، مدهش وخطير. وهذا المظهر المزدوج لا يقدمه الانسان المريض فقط، بل حتى الانسان المتديِّن: من جهة، هو إنسان

---

(85) ما وراء الخير والشر، 188.

(86) Ecce Homo، القسم الأول، 1.

ارتكاسي؛ ومن جهة أخرى، إنسان ذو مقدرة جديدة[87]. «ربما كان تاريخ البشرية، والحق يقال، شيئاً أخرق للغاية من دون الروح التي أحياه بها العاجزون[88]». في كل مرة سوف يتكلم فيها نيتشه على سقراط، والمسيح، واليهودية والمسيحية، على شكل من الانحطاط أو التقهقر، سوف يكتشف هذا الازدواج ذاته للأشياء، والكائنات والقوى.

مع الاستدراك التالي: هل هي القوة نفسها بالضبط، تلك التي تفصلني عما أستطيع وتلك التي تزودني بقدرة جديدة؟ هل نحن إزاء المرض نفسه، والمريض نفسه، ذلك الذي هو عبد مرضه وذلك الذي يستخدمه كوسيلة للاكتشاف، والسيطرة، والمقدرة؟ هل دين المؤمنين الذين يشبهون حملاناً تثغو ودين بعض الكهنة الذين يشبهون «طيوراً جارحة» جديدة هما الدين ذاته؟ في الواقع، ليست القوى الارتكاسية متماثلة وهي تغيّر تلوينها وفقاً لمدى تنميتها درجة تقاربها مع إرادة العدم. فثمة قوة ارتكاسية تطيع وتقاوم في الوقت ذاته؛ وثمة قوة ارتكاسية تفصل القوة الفاعلة عما تستطيعه؛ وقوة ارتكاسية تلوّث القوة الفاعلة، وتجرها إلى أقصى الصيرورة - الارتكاسية، في إرادة العدم؛ وقوةٌ ارتكاسية كانت في البدء فاعلة، لكنها صارت ارتكاسية، مفصولةً عن قدرتها، ثم مقذوفاً بها في الهاوية ومنقلبة ضد ذاتها: هذه تلاوين مختلفة، تأثرات مختلفة، نماذج مختلفة يجب أن يفسرها عالم النّسابة ولا يعرف أن يفسرها غيره.. «هل أنا بحاجة الى القول إني اختبرت كل المسائل التي تتعلق بالانحطاط؟ لقد هجّأته في كل الاتجاهات، إلى الأمام وإلى الوراء. فن قراءة ما بين السطور هذا، حس اللمس والفهم هذا، غريزة التلوين هذه، سيكولوجية الدوران هذه، كل ما

---

(87) **أصل الأخلاق**، المبحث الأول، 6: «إنما على الأرضية بالذات الخاصة بهذا الشكل من الوجود، الخطِر بجوهره، الوجود الكهنوتي، بدأ الإنسان يصير حيواناً مثيراً للاهتمام؛ هنا بالضبط، اكتسبت الروح الانسانية، بمعنى سام، العمقَ والخبثَ...» - حول ازدواج الكاهن، **أصل الأخلاق**، المبحث الثالث، 15: «يجب أن يكون مريضاً بحد ذاته، يجب أن يكون ملتحقاً بالمرضى والمحرومين لكي يتمكن من سماعهم، ولكي يتمكن من التفاهم معهم؛ لكن يجب أيضاً أن يكون قوياً، أكثر تحكماً بذاته مما بالآخرين، **لا يتزعزع خاصةً بإرادة القوة لديه**، كي يحصل على ثقة المرضى، ويخافوه...».

(88) **أصل الأخلاق**، المبحث الأول، 7.

يميّزني...»(89). مشكلة التفسير: تفسير وضع القوى الارتكاسية، في كل حالة، أي درجة النمو التي بلغتها في العلاقة مع النفي، مع إرادة العدم.. إن مشكلة التفسير ذاتها قد تنطرح من جانب القوى الفاعلة. وفي كل حالة ينطرح تفسير تلوينها أو وضعها، أي درجة نمو العلاقة بين الفعل والاثبات. هنالك قوى ارتكاسية تصير عظيمة وفاتنة، لفرط ما تتبع إرادة العدم؛ لكن هنالك قوى فاعلة تسقط، لأنها لا تعرف أن تتبع القدرات على الاثبات (سنرى أن هذه هي مشكلة ما يسميه نيتشه «الثقافة» أو «الانسان المتفوق»). أخيراً، يقدم التقويم ازدواجات أعمق أيضاً من تلك الخاصة بالتفسير. إن فن عالم النّسابة إنما يتلخص بما يلي: الحكم على الاثبات بحد ذاته من وجهة نظر الارادة العدمية، وعلى الارادة العدمية من وجهة نظر الارادة التي تثبت؛ وعالم النّسابة طبيب. (تقوم مهمته على) «مراقبة مفاهيم أكثر صحّة، وقيم أصح، عبر وضع النفس في وجهة نظر مريض، وبالمقابل، واعياً الامتلاء والشعور بالذات الذي تمتلكه الحياة الفائضة، التمحيص الدقيق للعمل السري لغريزة الانحطاط...».

لكن مهما يكن ازدواج المعنى والقيم، لا يمكننا استخلاص أن قوةً ارتكاسية تصير فاعلةً بالمضي إلى أقصى ما تستطيع. لأن لـ «المضي إلى النهاية»، «المضي إلى النتائج الأخيرة»، معنَيَيْن، حسبما يُثبت المرء أو ينفي، حسبما يثبت اختلافه الخاص به، أو ينفي ما يختلف. حين تنمّي قوةٌ ارتكاسيةٌ نتائجها الأخيرة، فذلك يتم في علاقة مع النفي، مع إرادة العدم التي يستخدمها كمحرك. وعلى العكس، تفترض الصيرورة ـ الفاعلة تقارب الفعل والاثبات؛ فلكي تصير قوة فاعلة، لا يكفي أن تمضي إلى أقصى ما تستطيعه، يجب أن تجعل مما تستطيعه موضوع إثبات. إن الصيرورة ـ الفاعلة مثبتة وإثباتية، مثلما الصيرورة ـ الارتكاسية نافية وعدمية.

14 ـ الوجه الثاني للعودة الدائمة: كفكر أخلاقي وانتقائي

لا محسوسةً ولا معروفةً، لا يمكن تصوّر صيرورة ـ فاعلة إلا كنتائج انتقاء. انتقاء مزدوج متزامن، لنشاط القوة وللإثبات في الارادة. لكن مَنْ يمكنه القيام بالانتقاء؟ من يلعب دور مبدأ انتقائي؟ يجيب نيتشه: العودة الدائمة. إن

(89) **Ecce Homo**، القسم الأول، 1.

العودة الدائمة التي كانت قبل قليل موضوع قرف، تتجاوز القرف وتجعل من زرادشت «ناقهاً»، «معزّىً»[90]. أولاً لأنها، بصفتها فكراً، تعطي قاعدة عملية للارادة[91]. تعطي العودةُ الدائمةُ الإرادة قاعدةً بصرامة القاعدة الكانطية. لقد كنا لاحظنا أن العودة الدائمة، كنظرية فيزيائية، هي الصياغة الجديدة للتأليف النظري. وكفكر أخلاقي، تكوْن العودة الدائمة الصياغة الجديدة للتأليف العملي: **ما تريده، رِدْه بحيث تريد عودته الدائمة.** «إذا بدأت، في كل ما تريد فعله، تسأل نفسك: هل من المؤكد أني أريد أن أفعله عدداً لا متناهياً من المرات، سيكون ذلك بالنسبة إليك مركز الثقل الأكثر صلابة[92]». هنالك شيء ما في العالم يُقرف نيتشه: إنها التعويضات الصغيرة، المتع الصغيرة، الأفراح الصغيرة، كل ما يعطيه المرء لنفسه مرة واحدة، لا أكثر من مرة. كل ما لا يمكن فعله مجدداً في الغد إلا شرط القول البارحة: غداً لن أعود أفعله - كل تقاليد الاحتفال لدى المنحصر(*). ونحن كذلك نشبه تلك السيدات العجوزات اللواتي يسمحن لأنفسهن بتجاوز الحد مرة على الأقل، نتصرف مثلهن ونفكر مثلهن. «يا للأسف! لماذا لا تتخلصون من كل هذه الإرادات النصفية، لماذا لا تحزمون أمركم بصدد الكسل كما بصدد الفعل! للأسف! لماذا لا تفهمون كلامي: إفعلوا دائماً ما تريدون، لكن كونوا أولاً من أولئك الذين يستطيعون الارادة»[93]. إن كسلاً يريد عودته الدائمة لا يعود الكسل نفسه؛ إن حماقة، حقارة، جبانة، خباثةً تريد عودتها الدائمة، لا تعود الحماقة نفسها، الحقارة نفسها... فلنرَ بشكل أفضل كيف تقوم العودة الدائمة هنا بالانتقاء. إن **فكر** العودة الدائمة هو الذي ينتقي. يجعل من الارادة شيئاً ما كاملاً. إن فكر العودة

(90) **زرادشت**، القسم الثالث، «التافِه».

(91) **إرادة القوة**، القسم الرابع، 229، 231: «**الفكر** الانتقائي الكبير».

(92) **إرادة القوة**، القسم الرابع، 242.

(*) تعريب كلمة Obsédé، أي الذي تستولي عليه فكرة على نحو غير سويّ (م).

(93) زرادشت، القسم الثالث، «الفضيلة التي تصغِّر». - القسم الثاني، «الرحماء»: «أسوأ ما يوجد إنما هي الأفكار الحقيرة. في الحقيقة، أن يسيء المرء الفعل أفضل من أن يفكر بحقارة. تقولون في الحقيقة: إن فرح الخباثات الصغيرة يوفر علينا شروراً كبيرة عديدة. لكن علينا، في هذا الحقل، ألا نريد التوفير».

الدائمة يزيل من الإرادة كل ما يسقط خارج العودة الدائمة، يجعل من الارادة إبداعاً، يحقق المعادلة إرادة = إبداع.

من الواضح أن انتقاءً كهذا يبقى أدنى من طموحات زرادشت. إنه يكتفي بإزالة بعض الأوضاع الارتكاسية، بعض أوضاع قوى ارتكاسية بين الأقل نمواً. لكنَ القوى الارتكاسية التي تمضي إلى أقصى ما تستطيعه، على طريقتها، والتي تجد في الارادة العدمية محركاً قوياً، إنما تقاوم الانتقاء الأول. بدل أن تسقط خارج العودة الدائمة، تدخل في العودة الدائمة وتبدو تعود معها. لذا ينبغي توقع انتقاء ثان، مختلف جداً عن الأول. لكن هذا الانتقاء الثاني يُقحم الاقسام الأكثر غموضاً في فلسفة نيتشه، ويشكل عنصراً شبه تعريفي في نظرية العودة الدائمة. علينا إذاً أن نحصي فقط الموضوعات النيتشوية، على أن نتمنى في ما بعد تفسيراً مفهومياً مفصّلاً: 1 ـ لماذا يقال إن العودة الدائمة هي «الشكل المبالغ به للعدمية»[94]؟ وإذا كانت العودة الدائمة هي الشكل المبالغ به للعدمية، فالعدمية من جهتها، مفصولةً عن العودة الدائمة أو مجرَّدةً منها، هي في ذاتها دائماً «عدميةٌ ناقصة»[95]: مهما ابتعدت، ومهما كانت قديرة. العودة الدائمة وحدها تجعل من الإرادة العدمية إرادةً كاملة وتامة؛ 2 ـ ذلك أن إرادة العدم، كما درسناها حتى الآن، ظهرت لنا دائماً في تحالفها مع القوى الارتكاسية. كان هذا جوهرها: كانت تنفي القوة الفاعلة، كانت تصل بالقوة الفاعلة إلى نفي نفسها، إلى الانقلاب على نفسها. لكن في الوقت نفسه، كانت تؤسس هكذا حفظ القوى الارتكاسية، وانتصارها وعدواها. كانت إرادةُ العدم الصيرورةَ ـ الارتكاسية الشاملة، الصيرورة الارتكاسية للقوى. هاكُمْ إذاً بأي معنى تكون العدمية دائماً ناقصة بذاتها: حتى المثل الأعلى الزهدي هو عكس ما يُظَن، «إنه وسيلة لفن حفظ الحياة»؛ العدمية هي مبدأ حفظ حياةٍ ضعيفة، مُنْقَصَة، ارتكاسية؛ إن الحطّ من قَدْر الحياة ونفي الحياة يشكلان المبدأ الذي تحفظ الحياة الارتكاسية نفسها في ظله، وتبقى، وتنتصر وتصبح مُعْدية[96]؛ 3 ـ ما الذي يحدث حين

(94) **إرادة القوة**، القسم الثالث، 8.

(95) **إرادة القوة**، القسم الثالث، 7.

(96) **أصل الأخلاق**، المبحث الثالث، 13.

يجري ربط إرادة العدم بالعودة الدائمة؟ هنالك فقط تحطّم تحالفها مع القوى الارتكاسية. إن العودة الدائمة وحدها هي التي تجعل من العدمية عدمية كاملة، **لأنها تجعل من النفي نفياً للقوى الارتكاسية بحد ذاتها**. لا تعود العدمية، بالعودة الدائمة وفيها، تعبر عن نفسها على أنها حِفْظُ الضعفاء وانتصارُهم، بل على أنها تدميرُ الضعفاء، **تدميرهم الذاتي**. «يقدم هذا الزوالُ نفسه بمظهر تدمير للقوة التدميرية، انتقاءٍ غريزي لها... إرادة التدمير، التعبير عن غريزة أعمق أيضاً، عن إرادة تدمير الذات: إرادة العدم[97]». لذا يُنشِد زرادشت، منذ الاستهلال «ذلك الذي يريد أفوله الخاص به»: «ذلك أنه يريد أن يَهْلَك»، «ذلك أنه لا يريد البقاء»، «ذلك أنه سيعبر الجسر من دون تردد»[98]. ينطوي استهلالُ زرادشت على ما يشبه سر العودة الدائمة المبكر؛ 4 ـ لن يجري الخلط بين الانقلاب على الذات وتدمير الذات هذا، التدمير الذاتي هذا. ففي الانقلاب على الذات، في سيرورةِ رد الفعل، تصير القوة الفاعلة ارتكاسية. وفي التدمير الذاتي، تُنفى القوى الارتكاسية بحد ذاتها وتساق الى العدم. لذا يقال إن التدمير الذاتي عملية فاعلة، «**تدمير فاعل**»[99]. فهو، وهو فقط، الذي يعبر عن الصيرورة ـ الفاعلة للقوى: تصبح القوى فاعلة بمقدار ما تنفي القوى الارتكاسية نفسها، تلغي نفسها باسم المبدأ الذي كان، في السابق أيضاً، يضمن بقاءها وانتصارها. إن النفي الفاعل، التدمير الفاعل، هو وضع الأرواح القوية التي تدمر الارتكاسي في ذاتها، مخضِعةً إياه لامتحان العودة الدائمة، ومخضعةً ذاتها لهذا الامتحان، مع احتمال أن تريد أفولها؛«إنه وضع الأرواح القوية، والارادات القوية، لا يمكنها أن تكتفي بحكم نافٍ، **فالنفي الفاعل** يرتبط بطبيعتها العميقة»[100]. هذه هي الطريقة الوحيدة التي **تصبح** بها القوى الارتكاسية قوى **فاعلة**. ففي الواقع، لا بل أكثر: إن التقي، الذي يجعل من نفسه نفياً للقوى الارتكاسية بحد ذاتها، ليس فاعلاً وحسب، إنه كما لو كان **يتحول**. إنه يعبر عن الاثبات، يعبر عن

---

(97) **إرادة القوة**، القسم الثالث، 8.

(98) **زرادشت**، الاستهلال، 4.

(99) **إرادة القوة**، القسم الثالث، 8؛ **Ecce Homo**، القسم الثالث، 1.

(100) **إرادة القوة**، القسم الثالث، 102.

الصيرورة ـ الفاعلة كقوة إثبات. يتكلم نيتشه عندئذٍ على «فرح الصيرورة الدائم، ذلك الفرح الذي يحمل أيضاً في ذاته فرح الاعدام»؛ «إثبات الاعدام والتدمير، ما هنالك من حاسم في فلسفة ديونيزية...»[101]؛ 5 ـ يقوم الانتقاء الثاني في العودة الدائمة إذاً على ما يلي: تنتج العودة الدائمة الصيرورة ـ الفاعلة. يكفي ربط ارادة العدم بالعودة الدائمة لنلاحظ أن القوى الارتكاسية لا تعود. أياً يكن البعد الذي تصل اليه القوى، ومهما تكن الصيرورة ـ الارتكاسية للقوى عميقةً، لن تعود القوى الارتكاسية. لن يعود الانسان الصغير، الحقير، الارتكاسي. وبواسطة العودة الدائمة وفيها، يتحول النفي كنوعيةٍ لارادة القوة إلى إثبات، يصير إثباتاً للنفي بحد ذاته، يصير مقدرة إثبات، مقدرة إثباتية. هذا ما يقدمه نيتشه كشفاءٍ لزرادشت، وكسِرٍّ ديونيزوس أيضاً: «العدمية المهزومة بفعل ذاتها»، بفضل العودة الدائمة[102]. والحال أن هذا الانتقاء الثاني مختلف جداً عن الأول: لم يعد الأمر يتعلق، بواسطة الفكرة البسيطة للعودة الدائمة، بإزالة ما يسقط خارج هذه الفكرة من الإرادة؛ يتعلق الأمر، بواسطة العودة الدائمة، بأن يُدْخَل في الوجود ما لا يمكن أن يَدْخُل فيه من دون أن يغيّر طبيعته. لم يعد الأمر يتعلق بفكر انتقائي، بل بالوجود الانتقائي؛ لأن العودة الدائمة هي الوجود، والوجود هو انتقاء. (انتقاء = تراتب).

15 ـ مشكلة العودة الدائمة

يجب أن نأخذ كل ذلك كتعداد بسيط للنصوص. ولن يتم إيضاح هذه النصوص إلا تبعاً للنقاط التالية: العلاقة بين صفتي إرادة القوة، النفي والاثبات؛ علاقة إرادة القوة بحد ذاتها بالعودة الدائمة؛ إمكانية تحول كطريقة جديدة في الشعور، وفي التفكير، وبوجه خاص كطريقة جديدة في الوجود (الإنسان الاسمى). إذا عدنا الى مصطلحات نيتشه، يعني **قلبُ** القيم الفاعلَ بدل الارتكاسي (إنه، بحصر المعنى، قلبُ قلبٍ، لأن الارتكاسي كان قد بدأ بالحلول محل الفعل؛ لكن **تحويل القيم** أو **إعادة التقويم** يعني الاثبات بدل النفي، لا بل النفي محوَّلاً إلى مقدرة إثبات، أي التحول الديونيزي الأسمى. إن

(101) Ecce Homo، القسم الثالث، «أصل المأساة»، 3.

(102) **إرادة القوة**، القسم الثالث.

كل هذه النقاط التي لم تحلَّل بعد تشكِّل ذروة نظرية العودة الدائمة.

نكاد نرى من بعيد أين هي هذه الذروة. إن العودة الدائمة هي وجود الصيرورة. لكن الصيرورة مزدوجة: صيرورة ـ فاعلة، وصيرورة ـ ارتكاسية، صيرورة ـ فاعلة للقوى الإرتكاسية وصيرورة ـ ارتكاسية للقوى الفاعلة. والحال أن للصيرورة ـ الفاعلة وحدها وجوداً؛ قد يكون متناقضاً أن يتثبت وجود الصيرورة بصيرورة ـ ارتكاسية، أي بصيرورة هي ذاتها عدمية. قد تصير العودة الدائمة متناقضة لو كانت عودة القوى الارتكاسية. تُعْلِمنا العودة الدائمة بأن الصيرورة ـ الارتكاسية ليس لها وجود. لا بل هي ذاتها التي تُعْلِمنا بوجود صيرورة ـ ارتكاسية. إنها تنتج بالضرورة الصيرورة ـ الفاعلة عن طريق إعادة إنتاج الصيرورة. لذا يأخذ الإثبات طريقين: لا يمكن أن نثبت تماماً وجود الصيرورة من دون إثبات وجود الصيرورة ـ الفاعلة. إن للعودة الدائمة إذاً مظهراً مزدوجاً: هي الوجود الشامل للصيرورة، لكن وجود الصيرورة الشامل يقال عن صيرورة واحدة. إن للصيرورة ـ الفاعلة وحدها وجوداً، هو وجود الصيرورة بكاملها. العودة هي الكل، لكن الكل يتثبَّت في لحظة واحدة. ولكن نثبت العودة الدائمة كالوجود الشامل للصيرورة، نثبت علاوة على ذلك الصيرورة ـ الفاعلة كعلامةٍ للعودة الدائمة الشاملة وناتجٍ لها، يبدِّل الاثبات تلوينه ويصبح أعمق فأعمق. إن العودة الدائمة كنظرية فيزيائية تثبت وجود الصيرورة. لكن بوصفها أونطولوجيا انتقائية، تثبت وجود الصيرورة هذا على أنه «يتثبَّت» بالصيرورة ـ الفاعلة. نرى سوء فهم يظهر، داخل التواطؤ الذي يوحِّد بين زرادشت وحيوانيه، كمشكلةٍ لا يفهمها الحيوانان، ولا يعرفانها، لكنها مشكلة قرف زرادشت بالذات وشفائه: «يا لكم من خبثاء! يا لكم من مجترِّين لأقوالكم! أجاب زرادشت مبتسماً... لقد جعلتم من ذلك أغنية مكرورة[103]». الأغنية المكرورة هي الدورة والكل، الوجود الشامل. لكن صيغة الإثبات الكاملة هي التالية: الكل، نعم، الوجود الشامل، نعم، لكن الوجود الشامل يقال عن صيرورة واحدة، يقال الكل عن لحظة واحدة.

(103) زرادشت، القسم الثالث، «الناقه».

الفصل الثالث

النقد

1 ـ تغيير علوم الانسان

تبدو موازنة العلوم لنيتشه موازنةً محزنة: ففي كل مكان تهيمن مفاهيم **سلبية، ارتكاسية، نافية**. في كل مكانٍ جهدٌ لتفسير الظاهرات انطلاقاً من قوى ارتكاسية. لقد سبق أن رأينا ذلك بالنسبة للفيزياء وبالنسبة لعلم الاحياء. لكن بقدر ما نغوص في علوم الإنسان، نشهد نمو تفسير الظاهرات الارتكاسي والنافي: «المنفعة»، و«التكيُّف»، و«الضبط»، وحتى «النسيان» تُستخدم كمفاهيم تفسيرية[1]. يظهر في كل مكان، في علوم الانسان وحتى علوم الطبيعة، جهلُ بدايات القوى وأصلها. قد يقال إن العالِم اتخذ مثالاً له انتصار القوى الارتكاسية، ويريد أن يوثِّق بها الفكر. إنه يتذرع باحترامه للواقعة وحبِّه للحقيقي. لكن الواقعة تفسيرٌ: أيُّ نوعٍ من التفسير؟ ويعبر الحقيقي عن إرادة: من يريد الحقيقي؟ وماذا يريد ذلك الّذي يقول: أبحث عن الحقيقي؟ لم يحصل يوماً أن رُئي العلم يندفع إلى هذا البُعد، بمعنىً ما، في اكتشاف الطبيعة والانسان، لكن لم يحصل أيضاً أن رئي يندفع الى هذا البعد في الخضوع للمثل الأعلى والنظام القائمين. لا تَنْقَصُ الشفقةُ العلماءَ، حتى الديمقراطيين والاشتراكيين منهم؛ إلا أنهم اخترعوا لاهوتاً لم يعد يتبع القلب[2]. «أنظروا في تطور شعبٍ ما إلى العهود

(1) **أصل الأخلاق**، المبحث الأول، 2.

(2) **أصل الأخلاق**، المبحث الثالث، 23-25. - حول علم نفس العالِم، **ما وراء الخير والشر**، 206-207.

التي ينتقل فيها العالِم الى الواجهة، إنها عهود التعب، والانحطاط، والأفول[3].

يَبْرُز بصورة فاقعة، في كل علوم الانسان، تجاهلُ الفعل، وكل ما هو فاعل: فعلى سبيل المثال، يجري الحكم على الفعل **بمنفعته**. لا نتسرَّعنَّ بالقول إن النفعية مذهب جرى تخطيه اليوم. وأولاً، إذا كان جرى تخطيه، فبفضل نيتشه جزئياً. ثم يحصل أن مذهباً ما لا يترك نفسه يُتَخطى إلا شريطة نشر مبادئه، وجعلها مسلّماتٍ مَخْفِيَّةً بشكل أفضل في المذاهب التي تتجاوزه. ويَسأل نيتشه: إلى ماذا يحيل مفهوم المنفعة؟ أي: مَنْ ينفعُ فعلٌ ما أو يضر؟ مَنْ ينظر، مذاك، إلى الفعل من زاوية منفعته أو ضرره، من زاوية علله ونتائجه؟ ليس ذلك الذي يفعل: إن هذا لا «ينظر إلى» الفعل. بل الشخص الثالث، مريضاً أو متفرجاً. إنه هو الذي ينظر الى الفعل الذي لا يبادر إليه، بالضبط لأنه لا يبادر إليه، كشيء يجب تقويمه من وجهة نظر المنفعة التي يستخلصها منه أو يمكنه أن يستخلصها منه: يقدِّر أنه يملك حقاً طبيعياً في الفعل، هو الذي لا يفعل، وأنه يستحق أن يستحصل منه على منفعةٍ أو ربح[4]. فلنَخْدُشْ بمصدر «المنفعة»: إنها مصدر كل المفاهيم السلبية عموماً، الاضطغان، لا شيء غير متطلبات الاضطغان ـ إننا نستخدم المنفعة هنا كمثل. لكن ما يبدو في كل حال أنه ينتمي إلى العلم، وإلى الفلسفة أيضاً، إنما هو الميل إلى استبدال العلاقات الفعلية للقوى بعلاقة مجردة يُفترض فيها التعبير عنها جميعاً، ك **«قياس»**. وفي هذا الصدد، ليس فكر هيغل الموضوعي أصلح من المنفعة التي لا تقل «موضوعية». والحال أنه في هذه العلاقة المجردة، أياً تكن، نضطر دائماً إلى استبدال النشاطات الفعلية (الإبداع، الكلام، الحب، الخ.) بوجهة نظر شخص ثالث بصدد هذه النشاطات؛ يجري الخلط بين جوهر النشاط وربح شخص ثالث، الذي يُزعَم أنه عليه الاستفادة منه أو انه يحق له الحصول على نتائجه (الله، الروح الموضوعية، الانسانية، الثقافة، أو حتى البروليتاريا....).

وهاكُمْ مثالاً آخر، هو مثال الألسنية: جرت العادة على الحكم على اللغة من وجهة نظر من يسمع. إن نيتشه يحلم بفقه لغةٍ آخر، بفقه لغةٍ فاعل. ليس

(3) **أصل الأخلاق**، المبحث الثالث، 25.

(4) **أصل الأخلاق**، المبحث الأول، 2 و10؛ **ما وراء الخير والشر**، 260.

سر الكلمة من جهةِ ذلك الذي يسمع أكثر مما يكون سر الارادة من جهة ذلك الذي يطيع، أو سر القوة من جهة ذلك الذي يرد الفعل. ليس لفقه لغة نيتشه الفاعل غير مبدأ واحد: لا تعني كلمةٌ شيئاً ما إلا بمقدار ما **يريد** من يقولها شيئاً ما فيما يقولها. وليس له غير قاعدةٍ واحدة: معاملة الكلام كنشاط فعلي، وضعُ النفس في وجهة نظر ذلك الذي يتكلم. «إن حق السيد هذا الذي تُعطى أسماء بموجبه يمضي بعيداً إلى حد أنه يمكن اعتبار أصل اللغة بالذات كفعل سلطانٍ ينبثق ممن يسيطرون. لقد قالوا: هذا هو كذا وكيت، ربطوا بموضوعٍ ما وواقعةٍ ما لفظةً ما وتملكوها إذا صحَّ التعبير بفعل ذلك[5]». إن الألسنية الفاعلة تسعى لاكتشاف ذلك الذي يتكلم ويسمّي. من يستخدم هذه الكلمة، على من يطبّقها أولاً، على شخص آخر يسمع، على شيء آخر، وماذا ينوي من وراء ذلك؟ ماذا يريد وهو يقول تلك الكلمة؟ إن تغيير معنى كلمةٍ يعني أن شخصاً آخر (قوةً أخرى وإرادة أخرى) يستولي عليها، يطبقها على شيء آخر لأنه يريد شيئاً ما مختلفاً. إن كل تصور نيتشه لعلم اشتقاق الكلمات ولفقه اللغة الذي غالباً ما أسيء فهمه، يتبع هذا المبدأ وهذه القاعدة.. سوف يعطي نيتشه تطبيقاً باهراً لذلك في **أصل الأخلاق**، حيث يتساءل حول اشتقاق كلمة «خيِّر»، ومعنى هذه الكلمة، وتغيير هذا المعنى: «كيف كان خَلَق كلمة «خيِّر» في البدء السادةُ الذين كانوا يطبقونها على أنفسهم، ثم أمسك بها العبيد الذين انتزعوها من فم الأسياد، الذين كانوا يقولون عنهم على العكس «إنهم خبثاء»[6]».

ماذا يكون علمٌ فاعل حقاً، دخلته مفاهيم فاعلة، كفقه اللغة الجديد هذا؟ فقط علمٌ فاعلٌ يستطيع اكتشاف القوى الفاعلة، لكن كذلك التعرف إلى القوى الارتكاسية بماهيتها، أي كقوى. فقط علمٌ فاعلٌ يستطيع تفسير النشاطات الفعلية، لكن كذلك العلاقات الفعلية بين القوى. إنه يقدم نفسه إذاً بأشكال ثلاثة. **مبحث أعراض، سيمتوماتولوجيا**، لأنه يفسر الظاهرات، متعاملاً معها كأعراض يجب البحث عن معناها في قوىً تتولى إنتاجها. **وعلم نماذج، تيبولوجيا**، لأنه يفسر القوى بحد ذاتها من زاوية نوعيتها، الفاعلة أو الارتكاسية.

(5) **أصل الأخلاق**، المبحث الأول، 2.

(6) **أصل الأخلاق**، المبحث الأول، 4، 5، 10، 11.

وعلـم **نِسَابة**، **جينـيالوجيا**، لأنه يقوّم أصل القوى من زاوية نبلها أو خساستها، ولأنه يجد قرابة أسلافها في إرادة القوة ونوعية تلك الارادة. إن للعلوم المختلفة، حتى علوم الطبيعة، وحدتها في هكذا تصور. أكثر من ذلك، للفلسفة والعلم وحدتهما[7]. حين يكف العلم عن استخدام مفاهيم سلبية يكف عن أن يكون وضعية positivisme، لكن الفلسفة تكف عن أن تكون طوبى، حلمَ يقظةٍ حول النشاط الذي يعوِّض من هذه الوضعية. إن الفيلسوف بوصفه فيلسوفاً هو باحث أعراض، وعالـم نـماذج وعالـم نِسابة. يجري التعرف إلى الثالوت النيتشوي، الخاص بـ «فيلسوف المستقبل»: **الفيـلسوف الطبـيب** (الطبيب هو الذي يفسر الأعراض)، **والفيـلسوف الفنان** (الفنان هو الذي يشكل النماذج)، **والفيـلسوف الـمشترع** (المشترع هو الذي يحدد المرتبة، الأصل)[8].

2 ـ صيغة السؤال لدى نيتشه

تصوغ الميتافيزياء سؤال الجوهر بالشكل التالي: ما هو...؟» ربـما اعتدنا اعتبار أن هذا السؤال بديهي؛ في الواقع، ندين بذلك لسقراط وأفلاطون. يجب العودة إلى أفلاطون لرؤية إلى أي حد يفترض السؤال «ما هو...؟ طريقةً خاصة في التفكير. يسأل أفلاطون: ما هو الجميل، ما هو العادل، الخ.؟ يهتم بأن يعارض هذا الشكل من السؤال بكل شكل آخر. يضع سقراط إما بمواجهة شبان في ميعة العمر، أو شيوخ عنيدين، أو السفسطائيين المشهورين. والحال أن كل هؤلاء يبدون كما لو كانوا يشتركون في الاجابة عن السؤال، عبر الاستشهاد **بـما هو** عادل، **بـما هو** جميل: عذراء، شابة، فرس، قِدْر... ينتصر سقراط، ذلك أنه لا يجاب عن السؤال: «ما هو الجميل؟» عن طريق إيراد **ما هو** جميل. من هنا التمييز العزيز على قلب أفلاطون بين الأشياء الجميلة، التي ليست جميلة إلا على سبيل المثال، عَرَضياً ووفقاً للصيرورة؛ والجميل الذي ليس أكثر من جميل، جميل بالضرورة، **ما يكون الجميل** وفقاً للوجود والجوهر. لذا تتوقف المعارضة، لدى أفلاطون، بين الجوهر والظاهر، الوجود والصيرورة، تتوقف أولاً على طريقة السؤال، على شكل من السؤال. بيد أنه يـمكن السؤال إذا كان

---

(7) **أصل الأخلاق**، المبحث الأول، الهامش النهائي.

(8) أنظر **ولادة الفلسفة**، **إرادة القوة**، القسم الرابع

انتصار سقراط، مرة أخرى، مستحَقاً. ذلك أنه لا يبدو أن هذه الطريقة السقراطية مثمرة: إنها تسيطر بالضبط على الحوارات المسماة شكّاكة، حيث العدمية مَلِكة. لا شك أنها حماقة أنْ تذكر ما هو جميل حين يسألونك: ما هو الجميل؟ لكنه أقل تأكيداً ألا يكون السؤال: ما هو الجميل؟ حماقةً بحد ذاته. ليس مؤكداً أنه شرعي ومطروح بشكل جيد، حتى، وبوجه خاص، تبعاً لجوهرٍ ينبغي اكتشافه. يومض برق أحياناً في الحوارات، لكنه سرعان ما ينطفىء، يدل لحظةً على ما كانت فكرة السفسطائيين. إن المزج بين السفسطائيين وشيوخ وصِبْيَةٍ هو طريقةُ خلط. والسفسطائي هيبياس لم يكن ولداً يكتفي بالإجابة «مَنْ» حين يُسأل «ما». كان يعتقد أن السؤال مَنْ؟ هو الأفضل بوصفه سؤالاً، الأقدر على تحديد الجوهر. لأنه لم يكن يحيل، كما كان يعتقد سقراط، إلى أمثلة خفية، بل الى استمرارية الموضوعات الملموسة المأخوذة في صيرورتها، الى الصيرورة ـ جميلةً لكل الموضوعات الممكن إيرادها، أو الموردة كأمثلة: إن السؤال عمن يكون جميلاً، عمن يكون عادلاً، لا عما هو الجميل، عما هو العادل، كان إذاً ثمرة طريقة معدّة، تستتبع تصوراً للجوهر الأصلي وفناً سفسطائياً كاملاً يتعارض مع الديالكتيك. فناً تجريبياً وتعددياً.

«ماذا إذاً؟ هتفتُ بفضول. ـ (لكن ربما يكون عليك أن تسأل: **من إذاً؟** هكذا تكلم ديونيزوس، ثم سكت بالطريقة الخاصة به، أي كغاوٍ[9]». إن السؤال: «مَنْ؟» يعني وفقاً لنيتشه ما يلي: إذا نظرنا إلى شيءٍ ما، ما هي القوى التي تستولي عليه، ما هي الارادة التي تمتلكه؟ التي تعبر عن نفسها فيه، تتجلى فيه، لا بل تختفي فيه؟ لا يجري الوصول بنا إلى الجوهر إلا عبر السؤال: مَنْ؟ لأن **الجوهر هو فقط معنى الشيء وقيمته**؛ تحدد الجوهَر القوى ذات القرابة مع الشيء، والإرادةُ ذات القرابة مع هذه القوى. أكثر من ذلك: حين نطرح السؤال: «ما هو؟»، لا نسقط فقط في أسوأ نوع من الميتافيزياء، في الواقع لا نفعل غير طرح السؤال: **مَنْ؟**، لكن بصورة خرقاء، وعمياء، ولا واعية، ومرتبكة. «السؤال: ما هو هذا؟ هو طريقة في طرح معنى مرئيٍ من وجهة نظر أخرى. إن الجوهر، الوجود هو حقيقة بصرية ويفترض تعدداً. وفي العمق، إنه السؤال

---

(9) **المسافر وظلّهُ**، مشروع مقدمة، 10 (ترجمة ألبير، القسم الثاني، ص 226).

الدائم: ما هو هذا **بالنسبة لي**؟ (بالنسبة إلينا، إلى كل ما يحيا، الخ) [10]». حين نسأل ما هو الجميل، نسأل من أي وجهة نظر تظهر الأشياء كجميلة: وما لا يظهر لنا جميلاً، من أي وجهة نظر أخرى قد يصير جميلاً؟ وبالنسبة للشيء الفلاني، ما هي الأشياء التي تجعله أو قد تجعله جميلاً عبر تملُّكِه، ما هي القوى الأخرى التي تخضع لهذه القوى أو، على العكس، تقاومها؟ إن الفن التعددي لا ينفي الجوهر: يجعله يتبع في كل حالةٍ تجانُسَ ظاهراتٍ وقوى، تناسق قوةٍ وإرادة. يُكْتَشَف جوهرُ شيءٍ ما في القوة التي تمتلكه وتعبر عن نفسها فيه، منمَّاةً في القوى ذات القرابة مع هذه القوة، مُفْسَدةً أو مدمرةً في القوى التي تعارضها ويمكن أن تتغلب عليها: الجوهر هو دائماً المعنى والقيمة. وهكذا إن السؤال: مَنْ؟ يدوّي بالنسبة لكل الأشياء وعلى كل الأشياء: أيُّ قوى، أيُّ إرادة؟ إنه السؤال المأساوي. في أعمق أعماقه، يتجه بكامله نحو ديونيزوس، لأن ديونيزوس هو الإله الذي يختفي ويتجلى، ديونيزوس إرادة، ديونيزوس هو ذلك الذي... إن السؤال: مَنْ؟ يجد درجته العليا في ديونيزوس أو في إرادة القوة؛ ديونيزوس، إرادة القوة، هو ما يحققه في كل مرة ينطرح. لن ينطرح السؤال: «مَن يريد؟»، «مَنْ يفسر؟»، «من يقوِّم؟» لأن إرادة القوة هي في كل مكان ودائماً ما[11]. ديونيزوس هو اله التحولات، واحِدُ المتعدد، الواحد الذي يثبت المتعدد ويتثبَّت بالمتعدد. «مَنْ إذاً؟»، هو دائماً هو. لذا يَسْكت ديونيزوس غاوياً: الوقت الكافي ليختبىء، ليأخذ شكلاً آخر ويغيِّر قواه. إن القصيدة الرائعة، **شكوى أريان**، في أعمال نيتشه، تعبر عن هذه العلاقة الأساسية بين طريقةٍ في السؤال والشخص الالهي الحاضر وراء كل الأسئلة ـ بين السؤال التعددي والإثبات الديونيزي أو المأساوي[12].

3 ـ طريقة نيتشه

تَشْتَقُّ طريقةٌ من هذا الشكل من السؤال. ولما كان مفهومٌ، وشعورٌ، وإيمانٌ أموراً معطاة، فسوف نتعامل معها كأعراض إرادة تريد شيئاً ما. ماذا يريد

---

(10) **إرادة القوة**، القسم الأول، 204.

(11) **إرادة القوة**، القسم الأول، 204.

(12) **مدائح ديونيزوس**، «شكوى أريان».

ذلك الذي يقول هذا، والذي يفكر بذلك أو يشعر به؟ يتعلق الأمر بتبيان أنه قد لا يسعه قوله أو التفكير به، أو الشعور به، لو لم تكن له إرادةٌ كهذه، قوىً كتلك، طريقةُ الوجود تلك. ماذا يريد ذلك الذي يتكلم، أو الذي يحب أو الذي يبدع؟ وعلى العكس، ماذا يريد ذلك الذي يطمح إلى ربح فعلٍ لا يفعله، ذلك الذي يدعو إلى «التجرد»؟ وحتى الانسان الزاهد؟ والنفعيون مع مفهومهم عن المنفعة؟ وشوبنهاور حين يكوِّن المفهوم الغريب **لنفي للارادة**؟ هل تكون تلك هي الحقيقة؟ لكن ماذا يريد أخيراً الباحثون عن الحقيقة، أولئك الذين يقولون: أبحث عن الحقيقة؟[13] ـ ليست الارادة فعلاً كباقي الأفعال. إن الارادة هي الالحاح النِّسابي والنقدي في آن معاً لكل أفعالنا ومشاعرنا وأفكارنا. والطريقة تقوم على ما يلي: ربط مفهومٍ ما بإرادة القوة، لجعله عَرَض إرادةٍ لا يمكن حتى تصوُّرُه من دونها (ولا الشعور المشعور به، ولا الفعل المبادَر إليه). إن هكذا طريقة تتناسب مع السؤال المأساوي. إنها بحد ذاتها **الطريقة المأساوية**. أو لمزيد من الدقة، إذا جردنا كلمةَ «مأساة» من كل التفخيم الديالكتيكي والمسيحي الذي يفسد معناها، تكون طريقةَ مَسْرَحَةٍ. تسأل أريان ديونيزوس: «ماذا تريد؟». ما تريده إرادة، هاكُم المضمون الكامن للشيء المقابل.

لا يجب أن ننخدع بتعبير: **ما** تريده الارادة. ما تريده إرادةٌ ليس موضوعاً، ومقصداً، وغاية. إن الغايات والمواضيع، وحتى الحوافز هي أيضاً أعراض. ما تريده إرادة، وفقاً لنوعيتها، إنما هو إثبات اختلافها أو نفي ما يختلف. لا نريد أبداً غير صفات: الثقيل، الخفيف.. ما تريده إرادة، إنما هو دائماً صفتها الخاصة وصفة القوى المقابلة. كما يقول نيتشه بصدد الروح النبيلة، والاثباتية والخفيفة: «لا أدري أي يقين أساسي من ذاتها، شيء يستحيل البحثُ عنه، والعثورُ عليه وربما حتى فقدانه»[14]. إذاً حين نسأل: «ماذا يريد ذلك الذي يتصور هذا؟»، لا نبتعد عن السؤال الاساسي: «مَنْ؟»، نعطيه فقط قاعدة ونمواً منهجيَّين. نطلب، في الواقع، الجواب عن السؤال، لا بواسطة **أمثلة**،

---

(13) هذه هي الطريقة الثابتة لدى نيتشه، في كل كتبه. نجدها مقدمة بصورة منظمة بشكل خاص في **أصل الأخلاق**.

(14) **ما وراء الخير والشر**، 287.

بل بتحديد **نموذج**. والحال أن نموذجاً يتكون بالضبط من صفة إرادة القوة، وتلوين هذه الصفة والعلاقة بين قوى مقابلة: كل الباقي عَرَض. إن ما تريده إرادةٌ ليس موضوعاً، بل هو نموذجٌ، نموذجُ ذلك الذي يتكلم، ذلك الذي يفكر، الذي يفعل، الذي لا يفعل، الذي يرد الفعل، الخ. لا يُحَدَّد نموذج إلا بتحديد ما تريده الارادة في نُسَخِ هذا النموذج. ماذا يريد ذلك الذي يبحث عن الحقيقة؟ هذه هي الطريقةَ الوحيدة لمعرفة **مَنْ** يبحث عن الحقيقة. إن طريقة المسرحة تقدم نفسها هكذا كالطريقة الوحيدة المناسبة لمشروع نيتشه ولشكل الأسئلة التي يطرحها: طريقة تفاضلية، ونموذجية ونِسابية.

صحيح أن على هذه الطريقة أن تتجاوز اعتراضاً ثانياً: طابعها الإناسي. لكن يكفينا أن ننظر إلى ما هو **نموذج** الانسان بالذات. إذا كان صحيحاً أن انتصار القوى الارتكاسية تكوينيٌّ للانسان، يجري توجيه كل طريقة المسرحة نحو اكتشاف نماذج أخرى تعبر عن موازين قوى أخرى، نحو اكتشاف صفة أخرى لارادة القوة قادرة على تحويل تلاوينها الانسانية جداً. يقول نيتشه: اللاإنساني والانساني الاسمى. إن شيئاً ما، حيواناً ما، إلهاً ما، ليسوا أقل قابلية للمسرحة من إنسان أو تحديدات إنسانية. هم أيضاً تحولات ديونيزوس؛ أعراض إرادة تريد شيئاً ما. هم أيضاً يعبرون عن نموذج، نموذج قِوىً يجهله الانسان. من كل جهة، تتجاوز طريقةُ المسرحة الإنسان. ما عساها تكون إرادةٌ للأرض، إرادةٌ قادرة على إثبات الأرض؟ ماذا تريد، هذه الارادة التي تبقى فيها الأرض بالذات لَغْواً؟ ما هي صفتها، التي تصير أيضاً صفة الأرض؟ يجيب نيتشه: «الخفيفة...[15]».

4 ـ ضد سابقيه

ماذا تعني «إرادة القوة»؟ بوجه خاص، لا تعني أن الارادة تريد القوة، أنها ترغب في القوة أو تبحث عنها كغاية، كما لا تعني أن القوة هي الدافع إليها.

---

(15) **زرادشت**، الاستهلال، 3: «الانسان الاسمى هو معنى الأرض. فلتقل إرادتك: ليكن الانسان الاسمى معنى الأرض». - 111، «الروح الثقيل»: «ذلك الذي سيعلم الناس الطيران يوماً سوف يكون غيَّر كل الحدود؛ بالنسبة اليه، سوف تطير الحدود بحد ذاتها في الجو، وسوف يعمّد الأرض من جديد، يسميها **الخفيفة**...».

ليس ثمة عبثية في عبارة «الرغبة في القوة» أقل مما في عبارة «إرادة الحياة»: «من المؤكد أنه لم يلتق الحقيقة ذلك الذي كان يتكلم على إرادة الحياة، فهذه الارادة غير موجودة. لأن ما ليس موجوداً لا يستطيع الارادة، وكيف يمكن ما يكون في الحياة أن يرغب أيضاً في الحياة؟»؛ «الرغبة في السيطرة، لكن من يريد تسمية تلك رغبةً؟[16]» لذا يقدّر نيتشه، بالرغم من المظاهر، أن إرادة القوة مفهوم جديد تماماً خلقه هو نفسه وأدخله إلى الفلسفة. يقول، بالتواضع الضروري: «إن تصوُّر علم النفس كما أتصوره أنا، تحت أنواع عِلْم تشكل (مورفولوجيا) وعلم نِسابة لإرادة القوة، إنما هو فكرة لم تراود أحداً، إن كان الأمر أنه من الممكن، بعد كل ما كُتِب، أن يحزر المرء أيضاً ما جرى كتمانه[17]». مع ذلك، لا يَنْقَصُ كُتّابٌ تكلموا، قبل نيتشه، على إرادة قوة أو شيء من هذا القبيل، ولا ينقص، بعد نيتشه، كُتّابٌ أعادوا الكلام عليها. لكن هؤلاء ليسوا تلامذة نيتشه، مثلما ليس أولئك معلميه. لقد تكلموا عليها دائماً بالمعنى الذي يدينه نيتشه صراحة: كما لو كانت القوة هدف الارادة الأخير، وحافزها الأساسي أيضاً. **كما لو كانت القوة ما تريده الارادة**. والحال أن هذا التصور يستتبع على الأقل ثلاثة معانٍ معكوسة، تفسد فلسفة الارادة بمجملها:

1 ـ يجري تفسير القوة عندئذٍ على أنها موضوع **تَمثُّل** **représentation**. ففي العبارة: تريد الارادة القوة أو ترغب في السيطرة، تكون علاقة التمثّل والقوة حميمةً حتى إلى حد أن كل قوة تكون ممثَّلة ويكون كل تمثل تمثلاً للقوة. إن هدف الارادة هو أيضاً موضوع التمثل، وبالعكس. فلدى هوبس، يريد الانسان في حالة الطبيعة أن يرى تفوقه وقد تمثله الآخرون واعترفوا به. ولدى هيغل، يريد الوعي أن يعترف به آخر ويتمثله كوعي للذات؛ ولدى أدلر أيضاً، يتعلق الأمر بتمثُّل تفوق، يعوض من وجود دونية عضوية، عند الاقتضاء. في كل هذه الحالات، تكون القوة دائماً موضوع تمثُّل، **اعتراف** **recognition**، يفترض مادياً مقارنة للوَعْيات. من الضروري إذاً أن يتناسب حافزٌ ما مع إرادة القوة، التي تلعب أيضاً دور محرك للمقارنة: الغرور، الكبرياء، حب الذات، التباهي، أو حتى شعور

(16) **زرادشت**، القسم الثاني، «الانتصار على الذات»؛ القسم الثالث، «الشرور الثلاثة».

(17) **ما وراء الخير والشر**، 23.

بالدونية. يسأل نيتشه: مَنْ يتصور إرادة القوة كإرادة الاستحصال على الاعتراف؟ من يتصور القوة بحد ذاتها كموضوع اعتراف؟ من يريد بشكل أساسي تمثّل ذاته كمتفوق، لا بل تمثيل دونيته كتفوق؟ إن المريض هو الذي يريد «تمثيل التفوق بصورة من الصور»[18]. «إن العبد هو الذي يسعى لإقناعنا بأن نكوّن عنه رأياً جيداً؛ والعبد هو أيضاً من يركع في ما بعد أمام هذه الآراء، كما لو لم يكن هو الذي سبق أن انتجها. وأنا أكرر أن الغرور هو ردة وراثية[19]». ما يقدَّم لنا على أنه القوة بحد ذاتها هو تمثُّل العبد للقوة. ما يقدَّم لنا على أنه السيد إنما هو الفكرة التي يكوِّنها العبد عنه، هو الفكرة التي يكوّنها العبد عن نفسه حين يتخيل نفسه مكان السيد، هو العبد كما هو حين ينتصر بالفعل. «هذه الحاجة لبلوغ الارستقراطية تختلف اختلافاً عميقاً عن تطلعات النفس الارستقراطية، إنها عَرَض غيابها الاشد فصاحة والأكثر خطورة»[20]. لماذا قبل الفلاسفة بهذه الصورة الزائفة عن السيد، التي لا تشبه غير العبد المنتصر؟ كل شيء جاهز لإظهار براعة في الشعوذة ديالكتيكية بامتياز: بعد وضع العبد في السيد، يلاحظ المرء أن حقيقة السيد موجودة في العبد. في الواقع، لقد جرى كل شيء بين عبيد، أكانوا منتصرين أو كانوا مهزومين. إن هوس التمثيل، وأنْ يُمَثَّل (المرء)، ويجعل نفسه يُمثَّل؛ أن يكون له ممثِّلون، ومَمثَّلون: ذلك هو الهوس الذي يشترك فيه كل العبيد، العلاقة الوحيدة التي يتصورونها في ما بينهم، العلاقة التي يفرضونها معهم، انتصارهم. إن فكرة التمثيل تسمم الفلسفة، إنها مباشرةً ناتجُ العبد وعلاقة العبيد، وتشكل أسوأ تفسير للمقدرة، وأردأه وأحقره[21]؛

---

(18) **أصل الأخلاق**، المبحث الثالث، 14.

(19) **ما وراء الخير والشر**، 261. ـ حول «التطلع إلى التمايز»، أنظر **الفجر**، 113: «من يتطلع إلى التمايز يراقب باستمرارٍ قريبه ويريد أن يعرف مشاعر هذا الأخير؛ لكن المودة والعفوية، اللتين يحتاج إليهما هذا الميل لإرضاء ذاته، أبعد ما تكونان عن استلهام البراءة، أو الرحمة أو العطف. يريد (الشخص المعني) على العكس أن يحزر بأي طريقة **يتألم** القريب داخلياً أو خارجياً لدى رؤيانا، كيف يفقد مقدرته على نفسه ويخضع للتأثير الذي تُحْدِثه يدنا عليه أو هيئتنا».

(20) **ما وراء الخير والشر**، 287.

(21) **إرادة القوة**، القسم الثالث، 254.

2 ـ على ماذا يقوم هذا الخطأ الأول الخاص بفلسفة الارادة؟ حين نجعل من المقدرة موضوعاً للتمثل، نجعلها تتبع قسراً العامل الذي يكون شيءٌ ما ممثَّلاً وفقاً له أو غير ممثَّل، معترَفاً به أو غير معترف به. والحال أن قيماً باتت متداولة، قيماً مسلَّماً بها، تعطِي هكذا وحدها مقاييس للاعتراف. إن إرادة القوة، المفهومة كإرادة الاستحصال على الاعتراف، تكون بالضرورة إرادة استناد قيم متداولة في مجتمع معين(مال، جاه، سلطة، شهرة)[22]. لكنْ ثمة أيضاً، من يتصور القوة على أنها اكتساب قيم يمكن إسنادها؟ لم يكن الانسان من عامة الشعب في يوم من الأيام قيمة غير تلك التي كانت تُسْنَد اليه؛ لما لم يكن معتاداً إطلاقاً على أن يحدد هو ذاته القيم، لم ينسب لنفسه قيمة غير تلك التي كان يُعتَرف له بها»، أو حتى التي كان يجعلَ الغير يعترفون له بها[23]. لقد كان روسو يأخذ على هوبس أنه رسم للانسان في حالة الطبيعة صورةً تفترض المجتمع. وبروح مختلفة تماماً، نجد لدى نيتشه مأخذاً مشابهاً: إن كل تصور إرادة القوة، من هوبس إلى هيغل، يفترض مسبقاً وجود قيم سائدة تسعى الارادات فقط لاستسنادها. هاكُمْ ما يبدو ذا دلالة في فلسفة الارادة هذه: الامتثالية، التجاهل المطلق لارادة القوة **كخلق** لقيم جديدة؛

3 ـ ينبغي أن نسأل أيضاً: كيف تُسنَد قيم سائدة؟ إن ذلك يتم دائماً بنتيجة معركة، أو صراع، أياً يكن شكل هذا الصراع، سرياً أو مكشوفاً، مستقيماً أو مرائياً. فمن هوبس الى هيغل، يجري خرط ارادة القوة في معركة، وذلك بالضبط لأن المعركة تحدد أولئك الذين سيحصلون على مكسب القيم السائدة. إن من خصائص القيم السائدة أن يجري إشراكها في صراع، لكن من خصائص الصراع أن يجري ربطه دائماً بقيم سائدة: الصراع لأجل القوة، أو

---

(22) **إرادة القوة**، القسم الرابع، 522: «إلى أي حد تصل لدى ديماغوجي استحالة أن يتمثل بوضوح ما هي **طبيعة عليا**. كما لو كان الملمح الاساسي والقيمة الحقيقية للناس المتفوقين يقومان على قدرتهم على إثارة الجماهير، أي باختصار على الأثر الذي ينتجونه. لكن الطبيعة المتفوقة للرجل العظيم تكمن في كونه مختلفاً عن الآخرين، غير ممكن بلوغه، من مرتبة أخرى». (الأثر الذي يحدثونه = التمثل الديماغوجي له = قيمة سائدة مسندة اليهم).

(23) **ما وراء الخير والشر**، 261.

الصراع لأجل الحصول على الاعتراف، أو الصراع من أجل الحياة، تبقى الترسيمة هي ذاتها دائماً. والحال أنه لا يمكن التشديد كثيراً على النقطة التالية: **كم إن مفاهيم الصراع، أو الحرب، أو الخصومة أو حتى المقارنة غريبة عن نيتشه وعن تصوره لإرادة القوة.** ولا يعني ذلك أنه ينفي وجود الصراع؛ لكن هذا الأخير لا يبدو له إطلاقاً خالقاً لقيم. على الأقل، إن القيم الوحيدة التي يخلقها هي قيم العبد الذي ينتصر: ليس الصراع هو مبدأ التراتب أو محركه، بل الوسيلة التي يقلب العبد التراتب بواسطتها. ليس الصراع أبداً هو التعبير الفاعل عن القوى، ولا تجلي إرادة قوة تثبت؛ مثلما لا تعبر نتيجته عن انتصار السيد أو القوي. على العكس، إن الصراع هو الوسيلة التي يتغلب بها الضعفاء على الأقوياء، لأنهم العدد الأكبر. لذا يعارض نيتشه داروين: لقد خلط داروين بين الصراع والانتقاء ولم ير أن الصراع أدى إلى النتيجة المعاكسة لما كان يعتقد أنه سيترتب عليه، وأنه ينتقي، لكنه لا ينتقي إلا الضعفاء، ويضمن انتصارهم[24]. يقول نيتشه عن نفسه إنه مهذب إلى حد عدم الصراع[25]. ويقول أيضاً بصدد إرادة القوة: «بغض النظر عن الصراع»[26].

5 ــ ضد التشاؤم وضد شوبنهاور

هذه المعاني المعكوسة الثلاثة تصير لا شيئاً إذا لم تُدخِلْ إلى فلسفة الإرادة «نبرة»، أو نغمية عاطفية تدعو للأسف إلى أبعد الحدود. يجري دائماً اكتشاف جوهر الارادة بحزن وضنى. إن كل أولئك الذين يكتشفون جوهر الارادة في إرادة قوة أو شيء من هذا القبيل، لا ينفكون يتأوهون بسبب ذلك الاكتشاف، كما لو كان عليهم أن يستخلصوا منه القرار الغريب بالهرب منه أو تجنب تأثيره. يحدث كل شيء كما لو كان جوهر الارادة يضعنا في وضع لا يمكن العيش فيه، ولا يطاق، وخادع. ويمكن شرح ذلك بسهولة: إذ يجعل الفلاسفة من الارادة إرادة قوة بمعنى «الرغبة في السيطرة» يلمحون اللا نهاية في

---

(24) **إرادة القوة**، القسم الأول، 395؛ **غسق الآلهة الزائفين**.

(25) **Ecce Homo**: «طيلة حياتي لا يوجد ملمح واحد **للصراع**، فأنا عكس طبيعة بطولية؛ إن إرادة شيء ما، التطلع إلى شيء ما، النظر الى هدف، إلى رغبة، كل ذلك لا أعرفه بالتجربة».

(26) **إرادة القوة**، القسم الثاني، 72.

هذه الرغبة؛ إذ يجعلون من القوة puissance موضوع تمثل، يلمحون الطابع الوهمي لهكذا متمثَّل؛ إذ يخرطون إرادة القوة في معركة، يلاحظون التناقض في الارادة بالذات. يعلن هوبس أن إرادة القوة كما لو كانت في حلم لا يخرجها منه غير الخوف من الموت. يشدد هيغل على الوهمي في وضع السيد، لأن السيد يتبع العبد لأجل الاعتراف به. الكل يضعون التناقض في الارادة، والارادة في التناقض أيضاً. ليست القوة الممثلة غير ظاهر؛ وجوهر الارادة لا ينطرح في ما تريده من دون أن تضيع هي ذاتها في الظاهر. لذا يعد الفلاسفة **بتقييد** للارادة، تقييد عقلاني أو عَقْدي يمكنه وحده ان يجعلها تحتمل العيش معها، وأن يَحُلَّ التناقض.

على كل هذه الوجوه، لا يؤسس شوبنهاور فلسفة إرادةٍ جديدةً؛ على العكس، تقوم عبقريته على استخلاص النتائج القصوى من الفلسفة القديمة، على دفع القديمة إلى أقصى نتائجها. لا يكتفي شوبنهاور بجوهر للارادة، إنه يجعل من الارادة جوهر الاشياء، «العالم مرئياً من الداخل». لقد صارت الارادة الجوهَر عموماً وفي ذاته. لكنْ مذاك، صار ما تريده (توضيعه son objectivation التمثُّلَ، الظاهرَ بوجه عام. يصبح تناقضها التناقض الأصلي: كجوهر، تريد الظاهر الذي تنعكس فيه. «إن المصير الذي ينتظر الارادة في العالم الذي تنعكس فيه» هو بالضبط مكابدة هذا التناقض. هذه هي صيغة إرادة ـ العيش: العالم كإرادة وكتمثل. نتعرف هنا إلى نمو مخاتلة بدأت مع كانط. إذ يجري اعتبار الارادة جوهر الاشياء أو العالم مرئياً من الداخل، يجري رفض تمييز عالمين من حيث المبدأ: ان العالم ذاته هو المحسوس وما فوق ـ المحسوس. لكن في حين يجري نفي هذا التمييز للعوالم، يجري استبداله فقط بتمييز الداخل والخارج، اللذين يُنظر إليهما كما إلى الجوهر والظاهر، أي كما كان ينظر الى العالَميْن بالذات. إذ جعل شوبنهاور من الارادة جوهر العالم، يستمر في فهم العالم كوهم، كظاهر، كتمثل[27]. ـ لن يكفي شوبنهاور إذاً تقييد للإرادة: ينبغي أن تُنفى الإرادة، ان تنفي نفسها بنفسها. إن خيار شوبنهاور هو التالي: «نحن كائنات بلهاء أو، لوضع الأمور في الوضع الأفضل، كائنات تلغي ذاتها

---

(27) **ما وراء الخير والشر**، 36؛ **إرادة القوة**، القسم الأول، 216؛ القسم الثالث، 325.

بذاتها[28]». ينبئنا شوبنهاور بأنه لا يكفي تقييد عقلاني أو عقدي للارادة، وأنه ينبغي المضي حتى الالغاء الصوفي. وهاكُمْ ما جرى استبقاؤه من شوبنهاور، هاكم ما استبقاه منه فاغنر مثلاً: ليس نقده للميتافيزياء، ليس «إحساسه القاسي بالواقع»، ليس عداءه للمسيحية، ليس تحاليله العميقة للرداءة البشرية، ليس الطريقة التي كان يبيّن بها أن الظاهرات هي أعراض إرادة، بل العكس تماماً، الطرَيقة التي جعل بها الارادة أقل فأقل احتمالاً، أقل فأقل إمكانية عيش معها، في الوقت ذاته الذي سمّاها فيه إرادة عيش...[29].

6 ـ مبادىء لأجل فلسفة الارادة

يجب أن تحل فلسفة الإرادة، في رأي نيتشه، محل الميتافيزياء القديمة: إنها تدمرها وتتجاوزها. يقدِّر نيتشه أنه صنع أول فلسفة إرادة؛ فكل الفلسفات الأخرى كانت آخر كوارث الميتافيزياء. إن لفلسفة الارادة، كما يتصورها، مبدأين يشكلان الرسالة الفرِحة: فِعل الارادة = فعل الخلق، الارادة = الفرح، «تَحْدُث إرادَتي فجأة بوصفها محرِّرةً ورسول فرح. فِعْلُ الارادة يحرر: هذا هو مذهب الارادة والحرية الحقيقي، هكذا يعلِّمكم زرادشت»؛ «الارادة، هكذا يتسمّى المحرِّر ورسول الفرح. هذا ما أعلمكم إياه يا أصدقائي. لكن كونوا أيضاً على علم بهذا: الارادة هي ذاتها سجينة أيضاً. فعل الارادة «يحرر...[30]» ـ فلتصبح الارادة لا ـ إرادة، بيد أنكم تعرفون يا إخوتي مَثَلَ الجنون هذا! لقد مضيت بكم بعيداً عن هذه الأغنيات حين علَّمتكم: أن الارادة مبدعة»؛ «خَلْقُ قيم، هذا هو حق السيد الحقيقي[31]». لماذا يقدم نيتشه هذين المبدأين، الخلق والفرح، كالشيء الاساسي في تعليم زرادشت، كطرفي مطرقة يجب أن تغرز وتقتلع؟ يمكن أن يظهر هذان المبدآن غامضين أو غير محددين، وهما يأخذان دلالة دقيقة إلى أبعد الحدود إذا فهمنا وجههما النقدي، أي الطريقة التي يتعارضان بها مع التصورات السابقة عن الارادة. يقول نيتشه: لقد جرى تصور

---

(28) **إرادة القوة**، القسم الثالث، 40.

(29) **العرفان البهيج**، 99.

(30) **زرادشت**، القسم الثاني، «على الجزر السعيدة»؛ القسم الثاني، «الفداء».

(31) **زرادشت**، القسم الثاني، «الفداء»؛ **ما وراء الخير والشر**، 261.

إرادة القوة كما لو كانت الارادةُ تريد القوة، كما لو كانت القوة ما تريده الارادة؛ مذاك، كانوا يجعلون من القوة شيئاً ما متمثلاً؛ مذاك، كانوا يجعلون من القوة فكرة عبد وعاجز؛ مذاك، كانوا يحكمون على القوة تبعاً لإسناد قيم سائدة جاهزة سلفاً؛ مذاك، لم يكونوا يتصورون إرادة القوة بالاستقلال عن معركة كان رهانها بالذات هذه القيم السائدة؛ مذاك، كانوا يماثلون إرادة القوة مع التناقض، ومع ألم التناقض. وبمواجهة هذا **التقييد** للارادة، يعلن نيتشه أن فعل الارادة **يحرّر**؛ وضد **ألم** الارادة، يعلن نيتشه أن الارادة **فَرِحة**. وضد صورة إرادة تحلم باستسناد قيم سائدة، يعلن نيتشه أن فعل الارادة هو **خلق** القيم الجديدة.

لا تعني إرادة القوة أن الارادة تريد القوة. إرادة القوة لا تستتبع أي تجسيم (انتروبومورفية) إنْ من حيث أصلها، وإنْ من حيث دلالتها، وإنْ من حيث جوهرها. يجب تفسير إرادة القوة بشكل آخر: القوة هي **ما** يريد في الارادة. القوة puissance هي في الارادة العنصر التعاقبي المنطقي(*) والتفاضلي. لذا تكون إرادة القوة خلاقة من حيث الجوهر. لذا أيضاً لا تقاس القوة أبداً بالتمثل، فهي لا تمثَّل أبداً، وحتى لا تفسَّر أو تقوَّم، إنها «ما» يفسِّر، «ما» يقوِّم، «ما» يريد. لكن ماذا تريد؟ تريد بالضبط ما يشتق من العنصر التعاقبي المنطقي. إن العنصر التعاقبي المنطقي (المقدرةِ puissance) يحدد علاقة القوة force بالقوة ويصف القوى الداخلة في علاقة. وبما هو عنصر لدائنيّ plastique، يتحدد في الوقت ذاته الذي يحدِّد، ويصف نفسه في الوقت ذاته الذي يصف فيه (غيره). ما تريده إرادة القوة إنما هو علاقة القوى هذه، صفة القوى تلك. وكذلك صفة القوة هذه: الاثبات، النفي. إن هذا المركَّب، المتغير في كل حالة، يشكل نموذجاً تتناسب معه ظاهرات معطاة. كل ظاهرة تعبر عن علاقات قوى، عن صفات قوى forces ومقدرة puissance، وتلاوين لهذه الصفات، باختصار عن نموذج قوى وإرادة. يجب أن نقول وفقاً لمصطلحات نيتشه: كل ظاهرة تحيل إلى نموذج يشكل معناها وقيمتها، لكن تحيل أيضاً إلى إرادة القوة

(*) رأينا أن نعرِّب كلمة génétique، وهي تفيد في العادة الشيء الوراثي، **بالتعاقبي المنطقي** في السياق الوارد أعلاه، إذ هي تتعلق بتعاقب الافكار، وتولد بعضها من البعض الآخر (المعرِّب).

كما الى العنصر الذي تشتق منه دلالةُ معناها وقيمةُ قيمتها: **هكذا تكون إرادة القوة خلاقة ووهَّابة من حيث الجوهر**: ليست لديها تطلعات، ولا هي تبحث، ولا هي ترغب، وبوجه خاص لا ترغب في القوة. **إنها تعطي**: إن القوة هي في الارادة شيء لا يمكن التعبير عنه (متحرك، متغير، لدائني)؛ والقوة هي في الارادة مثل «الفضيلة التي تعطي»؛ والارادة بالقوة هي أيضاً واهبة للمعنى والقيمة[32]. لا يجب طرح السؤال لمعرفة ما إذا كانت إرادة القوة، في نهاية المطاف، واحدة أو متعددة؛ فقد ينم (هذا السؤال) عن معنى معكوس عام بصدد فلسفة نيتشه. إن إرادة القوة لدائنية، لا تنفصل عن كل حالة تتحدد فيها. إن الوجود هو كالعودة الدائمة تماماً، لكن الوجود الذي يتثبت من الصيرورة؛ وإرادة القوة هي الواحد، لكن الواحد الذي يتثبت من المتعدد. إن وحدته هي وحدة المتعدد ولا تقال إلا عن المتعدد. إن وحدانية إرادة القوة لا تنفصل عن تيبولوجيا تعددية.

إن العنصر الخالق للمعنى والقيم يتحدد بالضرورة أيضاً كالعنصر **النقدي**. لا يعني نموذجُ قوى نوعية قوى فقط، بل علاقةً بين قوى موصوفة. إن النموذج الفاعل لا يدل فقط على قوى فاعلة، بل على مجموع متراتب حيث تتغلب القوى الفاعلة على القوى الارتكاسية وحيث القوى الارتكاسية مفعول بها؛ وعلى العكس، يدل النموذج الارتكاسي على مجموع تنتصر فيه القوى الارتكاسية وتفصل القوى الفاعلة عما تستطيعه. بهذا المعنى بالذات يستتبع النموذج صفة القوة، التي تتغلب بعضُ القوى بواسطتها على قوى أخرى. إن **سامياً ونبيلاً** يدلان بالنسبة لنيتشه على تفوق القوى الفاعلة، وقرابتها من الإثبات، ونزوعها الى الصعود، وخفتها. أما **سافل وخسيس** فيدلان على انتصار القوى الارتكاسية، وقرابتها من النافي، وثقلها أو ثقالتها. والحال ان الكثير من الظاهرات لا يمكن تفسيرها إلا كمعبرة عن هذا الانتصار الثقيل للقوى الارتكاسية. أليست هذه هي حال الظاهرة الانسانية بمجملها؟ هنالك أشياء لا

---

(32) **زرادشت**، القسم الثالث، «الشر والثلاثة»: «الرغبة في السيطرة، لكن مَنْ بودِّه أن يسمي ذلك رغبة...؟ أواه! من سيعمِّد رغبة كهذه باسمها الحقيقي؟ **فضيلة تعطي** ـــ هكذا كان زرادشت سمّى سابقاً هذا الشيء الذي لا يمكن التغيير عنه.

يمكن أن توجد إلا بفعل القوى الارتكاسية وانتصارها. هنالك أشياء لا يمكن قولها، أو الشعور بها أو التفكير فيها، وقيم لا يمكن الإيمان بها إلا إذا كانت تحرك المرء القوى الارتكاسية. يقول نيتشه موضحاً: إذا كانت روحه ثقيلة وسافلة. ما وراء الخطأ، وما وراء الحماقة بالذات: سفالةٌ ما للروح[33]. هاكم السبب في كون تيبولوجيا القوى ونظرية إرادة القوة لا تنفصلان بدورهما عن نقد قادر على تحديد أصل القيم، ونبلها أو سفالتها. ـ صحيح أنه سيجري السؤال لماذا وبأي معنى يكون النبيل «أفضل» من الخسيس، أو السامي من السافل. بأي حق؟ لا شيء يسمح بالاجابة عن هذا السؤال، طالما تعتبر إرادة القوة في ذاتها أو بصورة مجردة، متميزة فقط بصفتين متناقضتين، الاثبات والنفي. لماذا يَفْضُل الاثبات النفي[34]؟ سوف نرى أنه لا يمكن أن يعطي الحلّ إلا امتحان العودة الدائمة: «يَفْضُل» ويساوي إطلاقاً ما يعود، ما يتحمل العودة، ما يريد العودة. والحال ان العودة الدائمة لا تترك القوى الارتكاسية تبقى، ولا قوة النفي. تُحوِّل العودةُ الدائمة النافي: تجعل من الثقيل شيئاً ما خفيفاً، تجعل النافي ينتقل إلى جهة الإثبات، وتجعل من النفي قوة إثبات. لكن النقد هو بالضبط النفي بهذا الشكل الجديد: تدميرٌ بات فاعلاً، عدوانيةٌ مرتبطةٌ بعمق بالاثبات. إن النقد هو التدميرُ كفرَح، عدوانيةُ المبدع. ليس مبدع القيم قابلاً للفصل عن مدمِّر، ومجرمٍ وناقدٍ: ناقد للقيم السائدة، ناقد للقيم الارتكاسية، ناقد للسفالة[35].

7 ـ مخطَّط «أصل الأخلاق»

أصل الأخلاق هو كتاب نيتشه الأكثر منهجية. أما فائدته فمزدوجة: من

---

(33) أنظر أحكام نيتشه بصدد فلوبير: لقد اكتشف الحماقة، لكنه لم يكتشف سفالة الروح التي تفترضها هذه (**ما وراء الخير والشر**، 218).

(34) لا يمكن أن تكون هناك قيم موضوعة مسبقاً تقرِّر بصدد ما هو **أفضل**: أنظر **إرادة القوة**، القسم الثاني، 530: «أميز نموذج حياة صاعداً ونموذج انحطاط، وتحلُّل، وضعف. إذا صدَّقنا ذلك، لا تزال مسألة حق التصدر بين هذين النموذجين، عالقة».

(35) **زرادشت**، الاستهلال، 9: «... المدمر، المجرم ـ والحال ان هذا هو المبدع»؛ القسم الأول، 15: «من ينبغي أن يبدع يدمّر بلا انقطاع».

جهة، لا يتقدم إلينا لا كمجموعة من جوامع الكلم ولا كقصيدة، بل كمفتاح لتفسير جوامع الكلم ولتقويم القصيدة[36]. ومن جهة أخرى، يحلل بالتفصيل النموذج الارتكاسي، الطريقة التي تنتصر بها القوى الارتكاسية والمبدأ الذي تنتصر في ظله. إن البحث الأول يعالج الاضطغان، والثاني الإحساس بالخطأ، والثالث المثل الأعلى الزهدي: الاضطغان، والاحساس بالخطأ، والمثل الأعلى الزهدي مع صور انتصار القوى الارتكاسية، وأشكال العدمية أيضاً.. هذا المظهر المزدوج **لأصل الأخلاق**، وهو مفتاح للتفسير بوجه عام وتحليل للنموذج الارتكاسي بوجه خاص، ليس ناتجاً من الصدفة. ففي الواقع، ما الذي يعيق فن التفسير والتقويم، ما الذي يشوّه الأصل ويقلب التراتب، إذا لم يكن اندفاع القوى الارتكاسية بحد ذاتها؟ إن وجهَيْ **أصل الأخلاق** يشكلان **النقد** إذاً. لكن ماهية النقد، وبأي معنى تكون الفلسفة نقداً، أمران ينتظران التحليل.

نحن نعرف أن القوى الارتكاسية تنتصر بالاعتماد على وهم (أو تلفيق). إن انتصارها يرتكز دائماً على النافي كما على شيءٍ ما خيالي: إنها تفْصل القوة الفاعلة عما تستطيع. تصبح القوة الفاعلة إذاً ارتكاسية بالفعل، لكن تحت تأثير مخاتلة.

1 ـ منذ البحث الأول، يقدم نيتشه الاضطغان على أنه «انتقّام خيالي»، «عقاب روحي من حيث الجوهر»[37]. أكثر من ذلك، يستتبع تكوين الاضطغان **استدلالاً زائفاً** يحلله نيتشه بالتفصيل: استدلال زائف للقوة المفصولة عما تستطيعه[38]؛

2 ـ يشير البحث الثاني بدوره إلى أن الاحساس بالخطأ لا ينفصل عن «احداث روحية وخيالية»[39]. إن الإحساس بالخطأ تعارضي antinomique بطبيعته، يعبر عن قوة تنقلب ضد ذاتها[40]. بهذا المعنى، هو في أصل ما

---

(36) **أصل الأخلاق**، توطئة، 8.
(37) **أصل الأخلاق**، المبحث الأول، 7 و10.
(38) **أصل الأخلاق**، المبحث الأول، 13.
(39) **أصل الأخلاق**، المبحث الثاني، 18.
(40) **أصل الأخلاق**، المبحث الثاني، 18: «مفاهيم متناقضة كالنزاهة، ونكران الذات، والتضحية بالنفس... إن لذتها هي من جوهر القساوة ذاته».

سيسميه نيتشه «العالم المقلوب»[41]. سوف نلاحظ، عموماً، كم يطيب لنيتشه أن يشير الى نقص تصور كانط للتعارضات antinomies: لم يفهم كانط ينبوعها، ولا امتدادها الحقيقي[42]؛

3 ـ يحيل المثل الأعلى الزهدي أخيراً الى المخاتلة الأشد عمقاً، مخاتلة **المثل الأعلى** التي تضم كل المخاتلات الأخرى، كل أوهام الأخلاق والمعزفة **Elegantia syllogismi**، يقول نيتشه[43]. يتعلق الأمر، هذه المرة، بإرادة تريد العدم، «لكن هذه إرادة على الأقل، وستبقى إرادة على الدوام»[44].

إننا نسعى فقط لإبراز البنية الشكلية **لأصل الأخلاق**. إذا تراجعنا عن الاعتقاد بأن تنظيم الابحاث الثلاثة عَرَضي، يجب استنتاج ما يلي: لقد أراد نيتشه في **أصل الأخلاق** إعادة كتابة **نقد العقل الخالص**. الاستدلال الزائف للروح، تعارض العالم، مخاتلة المثل الأعلى: يقدِّر نيتشه أن الفكرة النقدية تتحد مع الفلسفة، لكن أنَّ كانط أخطأ بالضبط هذه الفكرة، وأفسدها وخرَّبها، ليس في التطبيق وحسب، بل منذ المبدأ. كان شيستوف يستمتع بأن يجد لدى دوستويفسكي، في **المذكرات المكتوبة في دهليز**، النقد الحقيقي للعقل الخالص. وإنها لفكرة نيتشوية أولاً، تلك القائلة بأن كانط أخطأ النقد. لكن نيتشه لا يثق بأحد غير نفسه لتصور النقد الحقيقي والقيام به. وهذا المشروع بالغ الأهمية بالنسبة لتاريخ الفلسفة؛ لأنه لا يوجَّه ضد الكانطية وحسب، التي يتنافس معها، بل كذلك ضد خلفاء كانط، الذين يعارضهم بعنف. إلى مَ آل النقد بعد كانط، من هيغل إلى فيورباخ مروراً بـ «النقد النقدي» المشهور؟ (إلى) فنٍّ كان الفكر، ووعي الذات، والناقد بذاته يتملكون عبره الأشياء والأفكار؛ أو أيضاً فنٍّ كان الانسان يعيد وفقاً له تملك تحديداتٍ سبق أن حُرم منها، كما كان يقول: باختصار، هذا الفن هو الديالكتيك. لكن هذا الديالكتيك، هذا النقد

---

(41) **أصل الأخلاق**، المبحث الثالث، 14.

(42) إن مصدر التعارض هو الاحساس بالخطأ (أصل الأخلاق، القسم الثاني). يعبر التعارض عن نفسه كتعارض بين الأخلاق والحياة (**إرادة القوة**، القسم الأول، 304؛ **ولادة الفلسفة**، القسم الثاني؛ أصل الأخلاق، القسم الثالث):

(43) **أصل الأخلاق**، المبحث الثالث، 25.

(44) **أصل الأخلاق**، المبحث الثالث، 28.

الجديد، يتحاشى بعنايةٍ أن يطرح السؤال التمهيدي: من ينبغي أن يقود النقد، من هو قادر على قيادته؟ يكلمونا على العقل، والروح، ووعي الذات، والإنسان؛ لكن بِـمَنْ يتعلق الأمر في كل هذه المفاهيم؟ لا يقال لنا من هو الانسان، الذي هو روح. تبدو الروح تخفي قوى سريعة في التصالح مع أي قوة، أكانت كنيسة أو دولة. حين يعيد الانسان الصغير تملك أشياء صغيرة، حين يعيد الإنسان الارتكاسي تملك تحديدات ارتكاسية، هل نظن أن النقد قام بخطوات كبرى الى الامام، وأثبت عبر ذلك بالذات نشاطه؟ إذا كان الانسان هو الكائن الارتكاسي، بأي حق يمكنه أن يقود النقد؟ إذ نستعيد الدين، هل نكف عن أن نكون أناساً متديِّنين؟ إذ نجعل من اللاهوت إناسةً، إذ نضع الانسان مكان الله، هل نلغي الجوهري، أي المكان؟ لكل هذه الالتباسات نقطة انطلاقها في النقد الكانطي[45]. لم يعرف النقد لدى كانط أن يكتشف الهيئة القادرة على القيام به. إنه يستنفد نفسه في مساومات: لا يجعلنا نتجاوز أبداً القوى الارتكاسية التي تعبر عن نفسها في الانسان، وفي وعي الذات، وفي العقل، وفي الأخلاق، وفي الدين. لا بل هو يؤدي الى النتيجة المعاكسة: يجعل من هذه القوى شيئاً «نملكه» أكثر قليلاً أيضاً. أخيراً، إن أمر نيتشه بالنسبة لكانط كأمر ماركس بالنسبة لهيغل: يتعلق بالنسبة لنيتشه بإعادة وضع النقد على قدميه، مثلما الحال مع الديالكتيك بالنسبة لماركس. لكن بدل أن تقرب هذه المشابهة ماركس من نيتشه، هي ذي تفصل بينهما بصورة أعمق أيضاً. ذلك أن الديالكتيك ولد من النقد الكانطي كما كانت حاله. ما كان ثمة حاجة يوماً لاعادة وضع الديالكتيك على قدميه، ولا بأي صورةٍ إلى «القيام بالديالكتيك» لو أن رأس النقد، بحد ذاته وبادىء ذي بدء، لم يكن إلى الأسفل.

8 ـ نيتشه وكانط من وجهة نظر المبادى

كانط هو أول فيلسوف فهم النقد على أنه يجب أن يكون كلياً وإيجابياً بوصفه نقداً: كلياً، لأنه «لا يجب أن يفلت منه شيء»؛ وإيجابياً، إثباتياً، لأنه لا

(45) **المسيح الدجال**، 10: «بين الألمان، قد يسمعني الناس حالاً لو قلت إن الفلسفة يفسدها دم اللاهوتيين. إن الراعي البروتستانتي هو جدّ الفلسفة الالمانية، والبروتستانتية بحد ذاتها هي الخطيئة **الأصلية** **peccatum originale** الخاصة بها... وليس نجاح كانط غير نجاح لاهوتي...».

يقيّد قوة المعرفة من دون تحرير قوى أخرى كانت مهملة حتى هذا الحين. لكن ما هي نتائج مشروع بهذه العظمة؟ هل يعتقد القارىء جدياً أن «انتصار كانط» في **نقد العقل الخالص**، «على أصول عقيدة اللاهوتيين (الله، الروح، الحرية، الخلود) أضر بالمثل الأعلى المطابق»، وحتى هل يمكن الاعتقاد بأنه كانت لدى كانط نية الإضرار به[46]؟ أما بخصوص **نقد العقل العملي**، ألا يعترف كانط، منذ الصفحات الأولى، بأنه ليس نقداً إطلاقاً؟ يبدو أن كانط خلط بين إيجابية النقد واعتراف متواضع بحقوق المتعرض للنقد. لم يحدث أن رأينا من قبل نقداً كلياً أكثر تسامحاً، أو نقداً أكثر احتراماً. والحال أنه يمكن أن نفسر بسهولةٍ هذه المعارضة بين المشروع والنتائج (لا بل بين المشروع العام والنوايا الخاصة). لم يفعل كانط غير أن دفع إلى الحد الأقصى تصوراً قديماً جداً للنقد. لقد تصوَّر النقد كقوة يجب أن تتناول كل الطموحات إلى المعرفة والحقيقة، لكن ليس المعرفة بحد ذاتها. كقوة كان ينبغي أن تتناول كل الطموحات إلى الأخلاقية، لكن ليس الأخلاق بالذات. مذاك، يتحول النقد الكلي إلى سياسة تسوية: قبل المضي إلى الحرب، يجري تقاسم مناطق النفوذ. يجري تمييز ثلاثة أمثال عليا: ما عساي أعرف؟ ما علي أن أعمل؟ بماذا آمل؟ يجري الحد من كل منها، وفضح الاستخدامات الرديئة والتعديات، لكن الطابع غير القابل للنقد لكل مثل أعلى يبقى في قلب الكانطية كما الدودة في الثمرة: المعرفة الحقيقية، الأخلاق الحقيقية، الدين الحقيقي. ما يسميه كانط، بلغته، واقعةً: واقعة الأخلاق، واقعة المعرفة... يبدو الذوق الكانطي الميَّال الى تحديد الحقول، يبدو بحرية أخيراً، لاعباً لأجل ذاته في **نقد الحكم**؛ نتعلم فيه ما كنا نعرفه منذ البداية: ليس لنقد كانط من موضوع غير التبرير، وهو يبدأ بالإيمان بما ينتقده.

هل هذه هي السياسة الكبرى المبشَّر بها؟ يلاحظ نيتشه أنه لم يكن هنالك إلى الآن من «سياسة كبرى». ليس النقد شيئاً ولا يقول شيئاً طالما يكتفي بالقول: الأخلاق الحقيقية تسخر من الأخلاق. لم يفعل النقد شيئاً طالما لم يتناول الحقيقة بالذات، والمعرفة الحقيقية، والأخلاق الحقيقية،

(46) **أصل الأخلاق**، المبحث الثالث، 25.

والدين الحقيقي[47]. في كل مرة يفضح فيها نيتشه الفضيلة، ليست الفضائل الزائفة هي التي يفضحها، ولا تلك التي تستخدم الفضيلة كقناع. إنه يفضح الفضيلة بالذات في ذاتها، أي: صغارة الفضيلة الحقيقية، والرداءة التي لا تصدّق للأخلاق الحقيقية،وسفالة قيمتها الأصيلة. لا يترك زرادشت هنا أي شك: يقول إن معرفة الناس الطيبين، أفضل الناس، هي التي أوحت إليه بالرعب من الانسان؛ من هذا النفور بالذات نبتت له أجنحة[48]». طالما سوف ننتقد الأخلاق الزائفة أو الدين الزائف، سوف نكون نقاداً بائسين، معارضة جلالته، مقرظين مثيرين للحزن. إن هذا نقد قاضي صلح. إننا ننتقد المطالبين بالعرش، ندين الاعتداءات على الأملاك، لكن الأملاك بحد ذاتها تبدو لنا مقدسة. والأمر ذاته يصح بالنسبة للمعرفة: لا ينبغي لنقد جدير بهذا الاسم أن يتناول المعرفة الزائفة لما لا يمكن معرفته، بل قبل كل شيء المعرفة الحقيقية لما يمكن معرفته[49]. لذا يفكر نيتشه، في هذا الحقل كما في حقول أخرى، أنه وجد المبدأ الوحيد الممكن لنقد كلي لما يسميه «منظوريّته». أنه ليس هنالك من واقعة، أو من ظاهرة أخلاقية، بل تفسير أخلاقي للظواهر[50]. أنه ليست هنالك أوهام معرفة، بل ان المعرفة بالذات هي وهم: المعرفة خطأ، لا بل هي أسوأ من ذلك، إنها تزوير[51]. (هذا الطرح الأخير، يدين به نيتشه لشوبنهاور. هكذا كان شوبنهاور يفسر الكانطية، محوّلاً إياها بصورة جذرية، في اتجاه معاكس لاتجاه الديالكتيكيين. لقد عرف شوبنهاور إذاً أن يهيىء مبدأ النقد: لقد تعثّر بالأخلاق، نقطته الضعيفة).

---

(47) **العرفان البهيج**، ٣٤٥: «إن الأكثر رهافة... يبيّنون وينتقدون ما يمكن أن يكون هنالك من مجنون في الأفكار التي يكوّنها شعب عن أخلاقه، أو يكوّنها الناس عن كل أخلاق بشرية، عن أصل هذه الأخلاق، عن جزائها الديني، عن فكرة حرية الاختيار المسبقة، الخ.، وهم يتصورون أنهم انتقدوا بذلك هذه الأخلاق بالذات».

(48) **Ecce Homo**، القسم الرابع، 5.

(49) **إرادة القوة**، القسم الأول، 189.

(50) **إرادة القوة**، القسم الثاني، 550.

(51) **إرادة القوة**، القسمان الأول والثاني، (أنظر المعرفة محددةً كخطأ يصبح عضوياً ومنظّماً»).

9 ـ تحقيق النقد

لقد كانت عبقرية كانط، في **نقد العقل الخالص**، في كونه تصور نقداً ماثلاً(*) immanente. لم يكن ينبغي للنقد أن يكون نقداً للعقل بواسطة الشعور، بواسطة التجربة، بواسطة هيئة خارجية أيّاً تكن. ولم يكن المنتقد هو الآخر خارج العقل: لم يكن ينبغي البحث في العقل عن أخطاء آتية من مكان آخر، كالجسد، أوالاحاسيس أو الاهواء، بل من أوهام صادرة عن العقل بما هو عقل. والحال أن كانط، العالق بين هذين الاشتراطين، استخلص أن النقد يجب أن يكون نقداً للعقل بواسطة العقل بالذات. أليس هذا هو التناقض الكانطي؟ أن يجعل من العقل المحكمة والمتهمَ في الوقت ذاته، تشكيله كقاضٍ وطرف، حاكم ومحكوم(52). ـ كانت تنقص كانط طريقة «تتيح» الحكم على العقل من الداخل، من دون أن يعهد إليه لأجل ذلك بمهمة أن يكون قاضياً لذاته. وفي الواقع، لا يحقق كانط مشروعه للنقد الماثل. إن الفلسفة الصورية(**) تكتشف شروطاً تبقى خارجية بالنسبة للمشروط. والمبادىء الصورية هي مبادىء شرط، لا مبادىء أصل تكويني داخلي. إننا نطلب أصلاً تكوينياً للعقل بالذات، وأصلاً تكوينياً أيضاً للادراك ومقولاته: ما هي قوى العقل والادراك؟ ما هي الارادة التي تختبىء في العقل وتعبر عن نفسها فيه؟ من يقف وراء العقل، وفي العقل بالذات؟ مع إرادة القوة والطريقة التي تنبع منها، بات نيتشه يمتلك مبدأ أصل تكويني داخلي، وحين كنا نقارن إرادة القوة بمبدأ صوري، حين كنا نقارن العدمية في إرادة القوة ببنية **قَبْلِيَّة apriori**، كنا نريد قبل كل شيء تسجيل اختلافهما عن تحديدات سيكولوجية. يبقى أن المبادىء لدى نيتشه ليست أبداً مبادىء صورية؛ فهذه الأخيرة يحل محلّها بالضبط علم النُّسابة. فقط إرادة القوة كمبدأ تعاقبي منطقي ونِسابي، كمبدأ تشريعي، قادرة على تحقيق النقد الداخلي. وحدها تجعل من الممكن حدوث تحوُّل.

(*) أي داخل الوجود أو التجربة (م).

(52) **إرادة القوة**، القسم الأول، 185.

(**) الصورية هنا تعريب لكلمة transcendantale، وهي عند كانط صفة للمعاني أو المبادىء التي يعتبرها خاصة بالفكر وحده والتي يدعوها باطنة أو ذاتية طبقت في حدود التجربة (م).

يظهر **الفيلسوف - المشترع**، لدى نيتشه، كفيلسوف المستقبل؛ والتشريع يعني خلق القيم. «إن الفلاسفة الحقيقيين هم أولئك الذين يقودون ويضعون القوانين[53]». هذا الالهام النيتشوي يملأ بالحياة نصوصاً مثيرة للاعجاب لدى شيستوف: «تنبع كل الحقائق بالنسبة إلينا من الـ **parerere**[*]، حتى الحقائق الميتافيزيائية. ومع ذلك، فإن المصدر الوحيد للحقائق الميتافيزيائية هو الـ **jubere**[**]، وطالما لن يشارك الناس في الـ **jubere**، سوف يبدو لهم أن الميتافيزياء مستحيلة»؛ «كان الاغريق يشعرون بأن الخضوع، والقبول المطيع بكل ما يتقدم يخفيان عن الانسان الوجود الحقيقي. فلبلوغ الواقع الحقيقي، ينبغي أن يعتبر المرء نفسه سيد العالم، ينبغي أن يتعلم القيادة والابداع.... حين ينقص العقل الكافي وتتوقف، في رأينا، كل إمكانية تفكير، كانوا يرون بدء الحقيقة الميتافيزيائية»[54]. - لا يقال إن على الفيلسوف أن يجمع إلى نشاطاته نشاط المشترع لأن موقعه يؤهله أكثر من أيٍّ غيره للقيام بذلك، كما لو كان خضوعه الخاص به للحكمة يؤهله لاكتشاف أفضل القوانين الممكنة، التي على الناس بدورهم أن يخضعوا لها. يراد قول شيء آخر تماماً: أن الفيلسوف بوصفه فيلسوفاً **ليس** حكيماً، وان الفيلسوف بوصفه فيلسوفاً يكف عن الطاعة، ويستبدل الحكمة القديمة بالقيادة، ويحطم القيم القديمة ويخلق القيم الجديدة، وأن كل علمه هو تشريعي بهذا المعنى. «المعرفة إبداع، بالنسبة إليه، وعمله يقوم على سن القوانين، وإرادة الحقيقة لديه إرادة قوة[55]». والحال انه إذا كان صحيحاً أن لهذه الفكرة عن الفيلسوف جذوراً قبـ - سقراطية، يبدو أن عودتها الى الظهور في العالم الحديث هي عودة كانطية ونقدية. **jubere** بدل **parere**: أليس هذا جوهر الثورة الكوبرنيكية، والطريقة التي يعارض بها النقد الحكمة القديمة، والخضوع الدوغمائي أو اللاهوتي؟ **إن فكرة الفلسفة المشترِعة بوصفها فلسفة**، هي بالضبط الفكرة

---

(53) **ما وراء الخير والشر**، 211. - إرادة القوة، القسم الرابع، 104.

(*) كلمة لاتينية معناها ظهر، أو الظهور (م).

(**) كلمة لاتينية معناها أمر، أو الأمر (م).

(54) شيستوف، **البعد الثاني للفكر**، N.R.F، أيلول 1932.

(55) **ما وراء الخير والشر**، 211.

التي تأتي لتكمل فكرة النقد الداخلي بوصفه نقداً: والفكرتان تشكلان معاً إسهام الكانطية الرئيسي، إسهامها المحرِّر.

لكن هنا أيضاً يجب السؤال بأي طريقة يفهم كانط فكرته عن الفلسفة ـ التشريع. لماذا يضع نيتشه كانط، في الوقت ذاته الذي يبدو فيه أنه يستعيد الفكرة الكانطية ويطورها، بين «عمال الفلسفة»، أولئك الذين يكتفون بجرد القيم المتداولة، أي عكس فلاسفة المستقبل[56]؟ فبالنسبة لكانط، في الواقع، ما يكون مشترعاً (في حقلٍ ما) إنما هو دائماً إحدى طاقاتنا: الادراك، العقل. نحن بحد ذاتنا مشترعون بمقدار ما نراقب حسن استخدام هذه الطاقة، ونحدد لطاقاتنا الأخرى مهمة مناسبة بحد ذاتها لحسن الاستخدام هذا. نحن مشترعون بقدر ما نطيع إحدى طاقاتنا كما نطيع أنفسنا. لكن من نطيع تحت تلك الطاقة، وأي قوى نطيع في تلك الطاقة؟ إن للإدراك، والعقل قصة طويلة: هما يشكلان المرتبتين اللتين تجعلاننا نظل نطيع حين لا نعود نريد أن نطيع أحداً. حين نكف عن أن نطيع الله، والدولة واهلنا، يأتي العقل فجأة ليقنعنا بأن نبقى مطيعين، لأنه يقول لنا: أنتَ الذي تأمر. يمثل العقل عبودياتنا وخضوعاتنا، كالقَدْر نفسه من حالات التفوق التي تجعل منا كائنات عاقلة. وتحت اسم العقل العملي «اخترع كانط عقلاً بشكل مقصود لأجل الحالات التي لا تحتاج فيها للاهتمام بالعقل، أي حين تكون حاجة القلب، والأخلاق، والواجب هي التي تتكلم»[57]خيراً، ما الذي يختبىء وراء الوحدة الكانطية المشهورة للمشترع والمأمور؟ لا شيء غير لاهوتٍ مجدَّد، اللاهوت ذي الميل البروتستانتي: يجري تحميلنا العبءَ المزدوج للكاهن والمؤمن، للمشترع والمأمور. إن حلم كانط ليس إلغاء التمييز بين العالمين، المحسوس وما فوق المحسوس، بل تأمين **وحدة الملاك في العالمين**. الشخص نفسه كمشترع ومأمور، كذات وموضوع، كشيء في ذاته noumène وكظاهرة، ككاهن ومؤمن. إن هذا الاقتصاد هو نجاح لاهوتي: «ليس نجاح كانط إلا نجاحاً لاهوتياً[58]». هل نظن أننا حين نضع في ذاتنا

---

(56) **ما وراء الخير والشر**، 211.

(57) **إرادة القوة**، القسم الأول، 78. ـ نص مشابه، المسيح الدجال، 12.

(58) **المسيح الدجال**، 10.

الكاهن والمشترع، نكف عن أن نكون قبل كل شيء مؤمنين ورعايا؟ إن هذا المشترع وذلك الكاهن يمارسان الوظيفة (الكهنوتية)، والتشريع وتمثيل القيم السائدة؛ لا يفعلان غير استبطان القيم المتداولة. إن حسن استعمال الطاقات لدى كانط يتطابق بصورة غريبة مع هذه القيم السائدة: المعرفة الحقة، والاخلاق الحقيقية، والدين الحقيقي....

10 ـ نيتشه وكانط من زاوية النتائج

إذا لخصنا تعارض التصور النيتشوي للنقد والتصور الكانطي، نرى أنه يتناول نقاطاً خمساً:

1 ـ لا مبادىء صورية، تكون شروطاً بسيطة لوقائع مزعومة، بل مبادىء تعاقبية منطقية ولداتية تعرض معنى المعتقدات والتفسيرات والتقويمات وقيمتها؛

2 ـ لا فكراً يعتقد أنه تشريعي، لأنه لا يطيع إلا العقل، بل فكراً يفكر ضد العقل: «ما سيكون مستحيلاً دائماً، كائناً عاقلاً[59]». إننا لننخدع كثيراً بصدد اللاعقلانية طالما نعتقد أن هذا المذهب يعارض العقل بشيء غير الفكر: حقوق المعطى، وحقوق القلب، أو الشعور، أو النزق، أو الهوى. لا يتعلق الأمر في اللاعقلانية بشيء غير الفكر، بشيء غير التفكير. ما يجري معارضة العقل به إنما هو الفكر بالذات؛ ما يجري معارضة الكائن العاقل به، إنما هو المفكر بحد ذاته[60]. ولكون العقل يجمع حقوق ما يُخْضِع الفكر ويعبر عنها، لحسابه الخاص به، فالفكر يستعيد حقوقه ويجعل من نفسه مشترعاً ضد العقل: **رمية زهور النرد**، ذلك كان معنى رمية زهور النرد؛

3 ـ ليس المشترع الكانطي، بل عالم النِّسابة. إن مشترع كانط هو قاضي محكمة، قاضي صلح يراقب في آن معاً توزيع الملكيات وتوزيع القيم السائدة. إن الالهام النِّسابي يعارض الالهام القضائي. إن عالِم النِّسابة هو المشترع الحقيقي. عالم النِّسابة هو عرّافٌ قليلاً، فيلسوفٌ للمستقبل. لا يبشرنا بسلام

(59) زرادشت.

(60) أنظر **الاعتبارات غير الحالية**، القسم الأول، «دافيد شتراوس»، 1؛ القسم الثاني، «شوبنهاور مربياً»، 1: تعارض المفكر الخاص والمفكر العام (المفكر العام «شخص غير مستنير مثقف»، ممثل للعقل). موضوعة شبيهة لدى كيركغارد وفيورباخ، وشيستوف.

نقدي، بل بحروف لم نشهد لها مثيلاً إلى الآن[61]. هو أيضاً يرى أن التفكير هو الحكم، لكن الحكم هو التقويم والتفسير، هو خلق القيم. تصير مشكلة الحكم مشكلة العدالة، والتراتب؛

4 ـ ليس الكائن العاقل؛ موظف القيم المتداولة، الكاهن والمؤمن في آنٍ معاً، المشترع والمأمور، العبد الظافر والعبد المهزوم، إنسان ارتكاسي في خدمة ذاته. لكن إذاك، مَنْ يقود النقد؟ ما هي وجهة النظر النقدية؟ الهيئة النقدية ليست الانسان المتحقق، ولا هي أي شكل مصعَّد للانسان، الروح، العقل، وعي الذات. لا الله ولا الانسان، لأنه بين الانسان والله، ليس ثمة من فرق كافٍ الى الآن، إنهما يتبادلان المكان بشكل جيد جداً. إن الهيئة النقدية هي إرادة القوة، ووجهة النظر النقدية هي وجهة نظر ارادة القوة. لكن بأي شكل؟ ليس الانسان الاسمى، الذي هو الناتج الايجابي للنقد بحد ذاته. لكن هنالك «نموذج فوبشري نسبياً»[62]: النموذج النقدي، الانسان **بما هو يريد أن يكون متجاوَزاً، متغلَّباً عليه**... «يمكنكم التحول إلى آباء للانسان الأسمى وأجدادٍ له: فليكن ذلك أفضل ما في عملكم»[63]؛

5 ـ إن هدف النقد: ليس غايات الانسان أو العقل، بل في الأخير الانسان الاسمى، الانسان المتغلَّب عليه، المتجاوَز. في النقد، لا يتعلق الأمر بالتبرير، بل بالشعور بصورة مختلفة: حساسية أخرى.

11 ـ مفهوم الحقيقة

«إنطرحت الحقيقة دوماً كجوهر، كإله، كهيئة عليا... لكن ارادة الحقيقة تحتاج الى نقد. ـ فلنحدِّد هكذا مهمتنا ـ يجب أن نحاول نهائياً أن نطرح للمناقشة قيمة الحقيقة[64]». بذلك بالذات يكون كانط آخر الفلاسفة الكلاسيكيين: لا يطرح للمناقشة أبداً قيمة الحقيقة، ولا أسباب خضوعنا للحقيقي. ومن هذه الناحية، هو لا يقل دوغمائية عن غيره. لا هو ولا الآخرون

---

(61) **Ecce Homo**، القسم الرابع، 1.

(62) **Ecce Homo**، القسم الرابع، 5.

(63) **زرادشت**، القسم الثاني، «في الجزر السعيدة».

(64) **أصل الأخلاق**، المبحث الثالث، 24.

يسألون: من يبحث عن الحقيقة؟ أي: ماذا يريد ذلك الذي يبحث عن الحقيقة؟ ما هو نموذجه؟ ما هي إرادة القوة الخاصة به؟ فلنحاول أن نفهم طبيعة نقصان الفلسفة هذا. كل الناس يعرفون جيداً أن الانسان نادراً ما يبحث عن الحقيقة: تفصلنا مصالحنا وبلاهتنا أيضاً عن الحقيقي أكثر مما تفعل ذلك أخطاؤنا. لكن الفلاسفة يزعمون أن الفكر بما هو فكر يبحث عن الحقيقي، وانه يحب الحقيقي «قانوناً»، يريد الحقيقي «قانوناً». إذ تقيم الفلسفة رابطاً قانونياً بين الفكر والحقيقة، إذ تربط هكذا إرادة مفكر خالص بالحقيقة، تتحاشى ربط الحقيقة بإرادة ملموسة هي إرادتها، بنموذج من القوى، بصفة لارادة القوة. يقبل نيتشه المشكلة على الأرض المطروحة عليها: لا يتعلق الأمر بالنسبة إليه بالتشكيك بإرادة الحقيقة، لا يتعلق الأمر بالتذكير مرة أخرى بأن الناس لا يحبون **في الواقع** الحقيقة. ليسأل نيتشه ماذا تعني الحقيقة كمفهوم، ما القوى وما الارادة الموصوفة التي يفترضها سلفاً هذا المفهوم **قانوناً**. لا ينتقد نيتشه الطموحات الكاذبة الى الحقيقة، بل الحقيقة بالذات وبوصفها مثلاً أعلى. وفقاً لطريقة نيتشه، ينبغي مسرحة مفهوم الحقيقة. «كم من المشاكل طرحت لنا إرادة الحقيقة، التي سوف تورطنا أيضاً في مغامرات خطرة كثيرة، هذه الحقيقة المشهورة التي كلمنا عليها الفلاسفة دائماً باحترام!.. ما الذي فينا يريد ايجاد الحقيقة؟ في الواقع، نحن تأخرنا زمناً طويلاً أمام مشكلة أصل هذه الارادة، وفي الختام وجدنا أنفسنا متوقفين بالكامل أمام مشكلة أكثر أساسية أيضاً. فإذا سلّمنا بأننا نريد الحقيقة، لماذا لا نريد بالأحرى اللا ـ حقيقة؟ أو انعدام اليقين؟ أو حتى الجهل؟... وهل نصدق ذلك؟ يبدو لنا في الختام أن المشكلة لم تنطرح يوماً وصولاً إلى هذا الحين، واننا أول من رآها، وواجهها، وتجرأ عليها[65]».

إن مفهوم الحقيقة يصف عالماً على أنه حقيقي. حتى في العلم تشكل حقيقةُ ظاهرةٍ ما «عالماً» متميزاً من عالم الظاهرات. والحال أن عالماً حقيقياً يفترض إنساناً صادقاً يحيل إليه كما إلى مركزه[66]. ـ من هو هذا الانسان

---

(65) **ما وراء الخير والشر**، 1.

(66) **إرادة القوة**، القسم الأول، 107. «لأجل التمكن من تخيل عالم للحقيقة والوجود، توجّب أولاً خلق الانسان الحقيقي (بما فيه واقع انه يعتقد نفسه **حقيقياً**)».

الحقيقي، وماذا يريد؟ الفرضية الأولى: يريد ألا يُخْدَع، وألا يترك نفسه ينخدع. لأنه «مضر، وخطر، ومشؤوم أن تنخدع». لكن فرضيةً كهذه تفترض أن العالم بذاته بات حقيقياً. ذلك أنه في عالم زائف بصورة جذرية، تكون إرادة عدم ترك النفس تنخدع هي المشؤومة والخطرة والمضرة. وفي الواقع، كان لا بد أن تتكوّن إرادة الحقيقة «بالرغم من الخطر ومن لا جدوى الحقيقة مهما يكن الثمن». تبقى إذاً فرضية أخرى: **أريد الحقيقة** تعني **لا أريد الخداع**، و«**لا أريد** الخداع تنطوي على حالة خاصة هي: لا أريد أن أخدع نفسي بنفسي»[67]. ـ إذا كان أحدهم يريد الحقيقة، فليس ذلك باسم ما هو العالم، بل باسم ما لا يكون العالم. من المفهوم أن «الحياة ترمي الى التضليل، والخداع، والتكتم، والبهر، والإعماء». لكن ذلك الذي يريد الحقيقة يريد أولاً أن يحط من قدر قوة الزائف العالية: هو يجعل من الحياة «خطأً»، ومن هذا العالم «ظاهراً». يعارض الحياة إذاً بالمعرفة، يعارض العالم بعالم آخر، بما وراء ـ عالم، أي بالضبط العالم الحقيقي.

إن العالم الحقيقي لا ينفصل عن هذه الارادة، إرادة التعامل مع هذا العالم كظاهر. مذاك يكشف تعارض المعرفة والحياة، والتمييز بين العالمين طابعهما الحقيقي: إنه تمييز ذو أصل أخلاقي، **معارضة ذات أصل أخلاقي**. إن الإنسان الذي لا يريد أن يخدع يريد عالماً أفضل وحياة فضلى، وكل هذه الأسباب لعدم الخداع هي أسباب أخلاقية. ونحن نصطدم دائماً **بفضيلية** ذلك الذي يريد الحقيقة: أحد انشغالاته المفضلة هو توزيع الأخطاء، هو يحمِّل المسؤولية، ينفي البراءة، يتهم الحياة ويحكم عليها، يفضح الظاهر. «لقد تعرفت (إلى واقع) انه في كل فلسفة، تشكل النوايا الأخلاقية (أو اللا أخلاقية) الرُّشيم الحقيقي الذي تولد منه النبتة بكاملها... لا أؤمن إذاً بوجود غريزة معرفة تكون أم الفلسفة[68]». ـ إلا أن هذه المعارضة الأخلاقية ليست بحد ذاتها إلا عَرَضاً. من يريد عالماً آخر، وحياة أخرى، يريد شيئاً أشد عمقاً: «الحياة ضد الحياة»[69].

(67) **العرفان البهيج**، 344.
(68) **ما وراء الخير والشر**، 6.
(69) **أصل الأخلاق**، المبحث الثالث، 13.

يريد أن تصير الحياة فاضلة، وأن تُصلح نفسها وتُصلح الظاهر، وأن تلعب دور مَعْبَرٍ إلى العالم الآخر. يريد أن تجحد الحياة نفسها، وتنقلب ضد ذاتها: «محاولة استخدام القوة لاستنفاد القوة(70)». يظهر هكذا جانبياً، خلف المعارضة الأخلاقية، تناقضٌ من نوع آخر، هو التناقض الديني أو الزهدي.

من الموقف النظري إلى المعارضة الأخلاقية، ومن المعارضة الأخلاقية الى التناقض الزهدي... لكن التناقض الزهدي هو بدوره عَرَضٌ يجب تفسيره. ماذا يريد انسان المثل الأعلى الزهدي؟ ذلك الذي يَجْحَدُ الحياة هو أيضاً ذلك الذي يريد حياةً منقوصة، وحياةَ«ه» منحطةً ومنقوصة، حِفْظَ نموذجـ«ه» لا بل قوة نموذجه وانتصاره، انتصارَ القوى الارتكاسية وعدواها. عند هذا الحد تكتشف القوى الارتكاسية الحليفَ المقلق الذي يقودها الى النصر: العدمية، إرادة العدم(71). إن إرادة العدم هي التي لا تتحمل الحياة إلا بشكلها الارتكاسي. إنها هي التي تستخدم القوى الارتكاسية كالوسيلة التي ينبغي أن تتناقض بواسطتها الحياة، تنفي نفسها، تعدم نفسها. إن إرادة العدم هي التي تنفخ الحياة، منذ البدء، في كل القيم التي تسمّى «أعلى» من الحياة. وهاكُمْ أكبر خطأ لدى شوبنهاور: لقد ظن أن الارادة تنفي نفسها في قيم الحياة العليا. في الواقع، ليست الارادة هي التي تنفي نفسها في القيم العليا، إنما القيم العليا هي التي ترتبط بإرادة نفيٍ للحياة، إعدامٍ لها. وتحدد إرادةُ النفي هذه «قيمةَ» القيم العليا. أما سلاحها فهو نقل الحياة إلى تحت سيطرة القوى الارتكاسية، بحيث تجري الحياة بأسرها أبعد على الدوام، مفصولة عما تستطيع، متصاغرةً أكثر فأكثر، «.... نحو العدم، نحو الشعور الخانق بعدمها(72)». إن إرادة العدم والقوى الارتكاسية هما العنصران المكونان للمثل الأعلى الزهدي.

هكذا يكتشف التفسير، وهو يحفر، ثلاث كثافات: المعرفة، والأخلاق والدين؛ الحقيقي، والخيِّر والالهي كقيم عليا للحياة. والثلاث تترابط جميعها: المثل الأعلى الزهدي هو اللحظة الثالثة، لكنه أيضاً معنى اللحظتين الأخريين

---

(70) **أصل الأخلاق**، المبحث الثالث، 11.

(71) **أصل الأخلاق**، المبحث الثالث، 13.

(72) **أصل الأخلاق**، المبحث الثالث، 25.

وقيمتهما. يواتينا الحظ إذاً لتقسيم دوائر التأثير، لا بل يمكن أن نعارض بكل لحظةٍ اللحظتين الأخريين. وهذا تفنُّن لا يعرّض للخطر أحداً، يجد المثل الأعلى الزهدي نفسه فيه مجدَّداً دائماً، شاغلاً كل الدوائر في الحالة المكثفة إلى هذا الحد أو ذاك. مَنْ يمكنه الاعتقاد بأن المعرفة والعلم وحتى علم المفكر الحر، «الحقيقة مهما يكن الثمن»، تعرِّض للخطر المثل الأعلى الزهدي؟ «مذ يكون الروح يعمل بجدية وقوة وصدق، يستغني تماماً عن المثل الأعلى...: ما عدا انه يريد الحقيقة. لكن هذه الارادة، هذه البقية الباقية من المثل الأعلى، هي، إذا كنتم تريدون تصديقي، المثل الأعلى الزهدي بالذات بشكله الأكثر صرامة، والأكثر روْحَنةً، والأكثر نقاءً باطنياً، والأكثر تجرداً من كل غطاء خارجي»[73].

ـ المعرفة، والأخلاق والدين

إلا أنه ربما كان هنالك سبب يحب الناس لأجله أن يميزوا بين المعرفة والأخلاق والدين، لا بل أن يعارضوا في ما بينها. كنا نصعد من الحقيقة الى المثل الأعلى الزهدي لنكتشف مصدر مفهوم الحقيقة. فلنكن لبرهةٍ من الوقت أكثر اهتماماً بالتطور مما بالأصل: نهبط مجدداً من المثل الأعلى الزهدي أو الديني إلى إرادة الحقيقة. يجب أن نعترف عندئذٍ بأن الأخلاق حلت محل الدين كعقيدة، وان العلم يتجه أكثر فأكثر إلى الحلول محل الأخلاق. «لقد خرّبت المسيحيةَ، بما هي عقيدة، أخلاقُها الخاصة بها»؛ «إن ما انتصر على الله المسيحي، إنما هو الأخلاق المسيحية بحد ذاتها»؛ أو «في نهاية المطاف، تحظر غريزة الحقيقة على نفسها كذبَ الايمان بالله»[74]. هناك اليوم أشياء لم يعد يمكن مؤمناً أو حتى كاهناً أن يقولها أو يفكر فيها. فقط بعض الأساقفة أو البابوات: العناية الالهية والرأفة الالهية، العقل الالهي، الغائية الالهية، «هاكُمْ طرقاً في التفكير، باتت اليوم من الماضي، يهتف ضدها صوت ضميرنا»، **إنها لا أخلاقية**[75]. غالباً ما يحتاج الدين إلى المفكرين الاحرار للبقاء وتلقي شكل مناسب. إن الأخلاق هي استمرار الدين، لكن بوسائل أخرى؛ والمعرفة هي

---

(73) **أصل الأخلاق**، المبحث الثالث، 27.

(74) **أصل الأخلاق**، المبحث الثالث، 27، **والعرفان البهيج**، 357.

(75) **أصل الأخلاق**، المبحث الثالث، 27.

مواصلة الأخلاق والدين، لكن بوسائل أخرى. المثل الأعلى الزهدي في كل مكان، لكن الوسائل تتغير، لم تعد القوى الارتكاسية ذاتها. لذا يجري الخلط طوعاً إلى هذا الحد بين النقد وتسوية حساب بين قوى ارتكاسية متنوعة.

«لقد خرَّبت المسيحيةَ بما هي عقيدةٌ أخلاقُها الخاصة بها...» لكن نيتشه يضيف: «هكذا على المسيحية بما هي أخلاق أن تمضي أيضاً إلى خرابها». هل يريد القول إن على إرادة الحقيقة ان تكون خراب الأخلاق، مثلما على الأخلاق أن تكون خراب الدين؟ سوف يكون الربح خفيفاً: إرادة الحقيقة هي أيضاً مثل أعلى زهدي، والطريقة لا تزال مسيحية. إن نيتشه يطلب شيئاً آخر، إنه يطلب تغييراً في المثل الأعلى، مثلاً أعلى آخر، «الشعور بصورة أخرى». لكن كيف يكون هذا التغيير ممكناً في العالم الحديث؟ طالما نسأل ما هو المثل الأعلى الزهدي والديني. طالما نطرح هذا السؤال على هذا المثل الأعلى بالذات، تتقدم الأخلاق أو الفضيلة للإجابة بدلاً منه. تقول الفضيلة: إنما أنتم تهاجمونني أنا بالذات، لأني أكفل المثل الأعلى الزهدي؛ هنالك في الدين ما هو سيء، لكن ثمة أيضاً ما هو خيِّر؛ لقد قطفت هذا الخيّر، فأنا بالذات أريد هذا الخيِّر. وحين نسأل: لكن ما هي هذه الفضيلة وماذا تريد؟ تتكرر القصة ذاتها. إن الحقيقة تتقدم شخصياً، وتقول: أنا من يريد الفضيلة، أنا أتحمل المسؤولية عن الفضيلة: هي أمي وغايتي. أنا لست شيئاً إذا لم أُفْضِ الى الفضيلة. والحال من ينفي كوني شيئاً ما؟ - إن المراحل النِّسابية التي قطعناها، من الحقيقة إلى الأخلاق، ومن الأخلاق الى الدين، يزعم البعض جَعْلَنا نهبطها من جديد بسرعة، ورأسنا إلى الأسفل بحجة التطور. إن الفضيلة تتحمل المسؤولية عن الدين، وتتحمل الحقيقة المسؤولية عن الفضيلة. تكفي إذاك إطالة الحركة. لن يجعلونا نهبط الدرجات ثانية، من دون أن نعثر ثانية على نقطة انطلاقنا، التي هي أيضاً مِقْفَزُنا: ليست الحقيقة بالذات عصية على النقد، ولا هي من الحق الالهي، يجب أن يكون النقد نقد الحقيقة بالذات، «سوف تصل غريزة الحقيقة المسيحيةُ، من استنتاج الى استنتاج، ومن قرار الى قرار، سوف تصل أخيراً إلى استنتاجها الأكثر إثارة للخوف، إلى قرارها ضد ذاتها؛ لكن هذا سيحصل حين ستطرح على نفسها السؤال التالي: ماذا تعني إرادة الحقيقة؟ **وها أنذا عدت الى مشكلتي**، يا أصدقائي المجهولين (لأني لا

أعرف لنفسي الى الآن صديقاً واحداً): ما هو بالنسبة الينا معنى الحياة بأسرها، إذا لم يكن ان ارادة الحقيقة هذه تتوصل، في ذاتنا، إلى وعي ذاتها كمشكلة؟ ما أن تعي إرادة الحقيقة ذاتها سوف تصبح بلا أدنى شك موت الأخلاق: هذه هي المسرحية العظيمة من مئة فصل، المحفوظة للقرنين القادمين من التاريخ الأوروبي، وهي مسرحية مرعبة من بين كل المسرحيات، لكن ربما تكون من بينها جميعاً خصبة بالآمال الرائعة[76]». في هذا النص الدقيق جداً، كل عبارة موزونة. تعني «من استنتاج إلى استنتاج»، «من قرار إلى قرار» الدرجات الهابطة: من المثل الأعلى الزهدي إلى شكله الاخلاقي، من الوعي الاخلاقي الى شكله النظري. لكن «الاستنتاج الأكثر إثارة للخوف»، «القرار ضد ذاتها» يعني ما يلي: لم يعد للمثل الأعلى الزهدي مخبأ ما وراء إرادة الحقيقة، لم يعد له أحد ليتحمل المسؤولية بدلاً منه. تكفي مواصلة الاستنتاج، والنزول أبعد أيضاً مما كان يراد إنزالنا. يكون المثل الأعلى الزهدي قد أُبعد عن مكمنه، ونُزِع قناعه، ولم يعد ثمة أي شخص ليقوم بدوره. لم يعد هنالك من شخصية أدبية، أو شخصية عالِمة. لقد عدنا إلى مشكلتنا، لكننا أيضاً في اللحظة التي تتصدر الصعود ثانية: لحظة الشعور بصورة مختلفة، وتغيير المثل الأعلى. لا يريد نيتشه أن يقول إذاً انه ينبغي أن يحل مَثَلُ الحقيقة الأعلى، محل المثل الأعلى الزهدي أو حتى الأخلاقي؛ يقول، على العكس، ان طرح إرادة الحقيقة (تفسيرها وتقويمها) للمناقشة يجب أن يمنع المثل الأعلى الزهدي من أن يجعل مُثلاً عليا أخرى تحل محله، مُثلاً عليا تواصله بأشكال أخرى. حين نفضح في إرادة الحقيقة ديمومة المثل الأعلى الزهدي، ننتزع من هذا المثل الأعلى شرط ديمومته أو تنكره الأخير. وبهذا المعنى، نكون نحن أيضاً «الحقيقيين» أو «الباحثين عن المعرفة»[77]. لكننا لا نستبدل المثل الأعلى الزهدي، لا نترك شيئاً يبقى من المكان بحد ذاته، نريد أن نحرق المكان، نريد مثلاً أعلى آخر في مكان آخر، طريقة أخرى للمعرفة، مفهوماً آخر للحقيقة، أي حقيقة لا تُفْتَرَض سلفاً في إرادة للحقيقة، بل تَفْتَرِض **إرادة أخرى بالكامل.**

(76) **أصل الأخلاق**، المبحث الثالث، 27.

(77) «نحن الباحثين عن المعرفة». سيقول نيتشه أيضاً أن السادة أناس «حقيقيون» بمعنى غير المعنى السابق: **أصل الأخلاق**، المبحث الأول، 5.

13 ـ الفكر والحياة

غالباً ما يأخذ نيتشه على المعرفة نيّتها معارضة الحياة، قياس الحياة والحكم عليها، اعتبار نفسها غاية. بهذا الشكل بالذات كان القلب السقراطي قد ظهر في **أصل المأساة**. ولن ينفك نيتشه يقول: إن المعرفة، وهي وسيلة بسيطة خاضعة للحياة، جعلت من نفسها غاية، قاضياً، هيئة عليا[78]. لكن علينا أن نقوِّم أهمية هذه النصوص: إن تعارض المعرفة والحياة، والعملية التي تجعل المعرفةُ نفسَها بواسطتها قاضياً للحياة، هما عَرَضان، ولا أكثر من عَرَضين. إن المعرفة تعارض الحياة، لكن لأنها تعبر عن حياةٍ تناقِض الحياة، حياةٍ ارتكاسية تجد في المعرفة بحد ذاتها وسيلة لحفظ نموذجها وجعله ينتصر. (هكذا تعطي المعرفة الحياة قوانين تفصلها عما تستطيع، وتجعلها تتحاشى الفعل وتمنعها من الفعل، مبقية إياها في الاطار الضيق لردود الفعل الممكنة مراقبتها علمياً: تقريباً كالحيوان في حديقة للحيوان. لكن هذه المعرفة التي تقيس الحياة وتحدها وتكيّفها إنما هي مصنوعة بكامها على مثال حياة ارتكاسية، في حدود حياة ارتكاسية.) ـ لن نندهش إذاً لكون نصوص أخرى لنيتشه أكثر تعقيداً، إذا لم نكتف بالأعراض ودخلنا في التفسير. لا يعود يأخذ نيتشه عندئذٍ على المعرفة تعاملها مع ذاتها كغاية، بل يأخذ عليها جعلها من الفكر مجرد وسيلة في خدمة الحياة. لم يعد يحدث لنيتشه أن يأخذ على سقراط كونه وضع الحياة في خدمة المعرفة، بل على العكس بات يأخذ عليه كونه وضع الفكر في خدمة الحياة. «يخدم الفكر الحياة، لدى سقراط، في حين كانت الحياة تخدم الفكر لدى كل الفلاسفة السابقين[79]». لن نجد أي تناقض بين هٰذين النوعين من النصوص، إذا كنا حساسين أولاً حيال التلاوين المختلفة لكلمة حياة: حين يضع سقراط الحياة في خدمة المعرفة، يجب أن نفهمها بمعنى الحياة بكاملها التي تصبح بذلك ارتكاسية؛ لكن حين يضع الفكر في خدمة الحياة، يجب أن تكون في ذهننا هذه الحياة الارتكاسية بوجه خاص، التي تصبح مثال الحياة كلها والفكر بحد ذاته. وسوف نرى قدراً أقل من التناقض بين النوعين من النصوص إذا

---

(78) **إرادة القوة**، القسمان الأول والثاني.

(79) **ولادة الفلسفة**.

كنا حساسين حيال الفرق بين «المعرفة» و«الفكر». (ثمة أيضاً، أليس ثمة موضوعة كانطية محوَّلة بعمق، ومقلوبة ضد كانط؟).

حين تجعل المعرفة نفسها مشترعة، يكون الفكر هو الخاضع الأكبر. إن المعرفة هي الفكر بالذات، لكن الفكر الخاضع للعقل كما لكل ما يعبر عن نفسه في العقل. إن غريزة المعرفة هي الفكر إذاً، لكن الفكر في علاقته بالقوى الارتكاسية، التي تستولي عليه أو تكتسبه. لأن هذه هي الحدود نفسها التي تحددها المعرفة العقلانية للحياة، لكن كذلك التي تحددها الحياة العاقلة للفكر؛ وذلك في الوقت نفسه الذي تخضع فيه الحياة للمعرفة، لكن كذلك في حين يخضع الفكر للحياة. في كل حال، تارة يثنينا العقل عن اجتياز حدود معينة، وطوراً يحظر علينا ذلك: لأن هذا غير مُجْدٍ (المعرفة موجودة هنا لتَوَقُّع المستقبل)، ولأنه قد يكون سيئاً (الحياة موجودة هنا لتكون فاضلة)، ولأنه مستحيل (ليس ثمة من شيء نراه أو نتصوره خلف الحقيقة)[80]. ـ لكن ألا يعبر النقد، المتصوَّر كنقد للمعرفة بالذات، ألا يعبر عن قوى جديدة قادرة على إعطاء معنى آخر للفكر؟ فكر يمضي إلى أقصى ما تستطيعه الحياة، فكر قد يمضي بالحياة إلى أقصى ما تستطيعه. بدلاً من معرفة تعارض الحياة، فكر **يثبت** الحياة. تصبح الحياة قوة الفكر الفاعلة، لكن يصبح الفكر القوة الاثباتية للحياة. يأخذ الاثنان الاتجاه ذاته، فيما يجر أحدهما الآخر ويحطم حدوداً، خطوة لهذه وخطوة للآخر، من ضمن الجهد المبذول لإبداع لا مثيل له. ان التفكير قد يعني التالي: **اكتشاف امكانات جديدة للحياة، اختراعها.** «هنالك حيوات تصل فيها الصعوبات الى حدود المعجزة؛ انها حَيَوات المفكرين. ويجب إصاخة السمع إلى ما يروى لنا بصددهم، لأننا نكتشف فيه امكانات حياة يعطينا مجردُ سردها الفرح والقوة، ويسلط ضوءاً على حياة من يأتون بعدهم. هنالك من الابداع والتأمل والجسارة واليأس والأمل قدر ما هنالك في رحلات كبار الملاّحين؛ وإنها أيضاً، والحق يقال، لرحلات استكشاف في الحقول الأبعد والأخطر من حقول الحياة. أما المذهل في هذه الحيوات فناجم عن كون غريزتين متعاديتين، تسحبان في اتجاهين

(80) منذ **أصل المأساة**، كان أبولون يظهر بهذا الشكل: يرسم حول الافراد حدوداً، «يذكّرهم دائماً في ما بعد بها كقوانين شاملة ومقدسة؛ في تعاليمه المتعلقة بمعرفة الذات وبالاعتدال» (**أصل المأساة**، 9).

متعاكسين، تبدوان مضطرتين للسير تحت النير ذاته: الغريزة التي تنزع الى المعرفة تجد نفسها مجبرةً بلا انقطاع على مغادرة الأرض التي اعتاد الانسان أن يعيش فيها وعلى الاندفاع في الغامض، والغريزة التي تريد الحياة تجد نفسها مضطرة للبحث بلا انقطاع خبط عشواء عن مكان جديد تقيم فيه[81]». بتعابير أخرى: تتخطى الحياة الحدود التي تحددها لها المعرفة، لكن الفكر يتجاوز الحدود التي تحددها له الحياة. يَكف الفكر عن أن يكون[*] **ratio**، وتكف الحياة عن أن تكون **رد فعل**. يعبر المفكر هكذا عن القرابة الرائعة بين الفكر والحياة: الحياة الجاعلة من الفكر شيئاً ما فاعلاً، والفكر الجاعل من الحياة شيئاً ما إثباتياً. هذه القرابة، على وجه العموم، لدى نيتشه، لا تظهر فقط كالسر ما قبل السقراطي بامتياز، بل أيضاً كجوهر الفن.

14 ـ الفن

إن تصور نيتشه للفن هو تصور مأساوي، يقوم على مبدأين يجب تصورهما كمبدأين قديمين جداً، لكن كذلك كمبدأين للمستقبل. أولاً، إن الفن هو عكس عملية «متجردة»: إنه لا يشفي، ولا يهدّىء، ولا يصعِّد، ولا يجرِّد، وهو لا «يوقف» الشهوة، أو الغريزة، أو الارادة. إن الفن هو، على العكس، «حفّاز لارادة القوة»، «مثير للارادة». إننا نفهم بسهولةٍ المعنى النقدي لهذا المبدأ: هو يفضح كل تصور ارتكاسي للفن. حين كان أرسطو يفهم المأساة كتطهير طبي أو كتصعيد أخلاقي، كان يعطيها فائدة، لكن فائدة تختلط بفائدة القوى الارتكاسية. وحين يميز كانط الجمال من كل فائدة، حتى أخلاقية، يضع نفسه أيضاً من وجهة نظر ردود فعل مشاهد، لكن مشاهد أقل فأقل موهبة، لم يعد ينظر إلى الجمال إلا نظرة منزَّهة. وحين يبلور شوبنهاور نظريته عن التجرد (من الفائدة)، يعمم باعترافه الشخصي تجربة شخصية، تجربة الشاب الذي للفن عليه (كما للرياضة على آخرين) تأثير مهدىء جنسي[82]. يفرض سؤال نيتشه نفسه أكثر مما في أي وقت مضى:

---

(81) **ولادة الفلسفة**.

(*) كلمة لاتينية معناها العقل، وتأتي أيضاً بمعنى الاستدلال، والحساب (م).

(82) **أصل الأخلاق**، المبحث الثالث، 6.

مَن ينظر الى الجمال بصورة منزّهة؟ إن الحكم على الفن يأتي دائماً من وجهة نظر المشاهد، مشاهد أقل فأقل فناً. إن نيتشه يطالب بعلم جمال للابداع، علم جمال بيجماليون. لكن لماذا يظهر الفن، من وجهة النظر الجديدة هذه بالضبط، كحافز لارادة القوة؟ لماذا تحتاج إرادة القوة لمثير، هي التي لا تحتاج إلى علة، أو هدف أو تمثيل؟ ذلك لأنها لا تستطيع أن تنطرح كإثباتية إلا في علاقة بالقوة الفاعلة، بحياة فاعلة. إن الاثبات هو ناتج فكر يفترض حياة فاعلة كشرطه وملازمه. وفقاً لنيتشه، لم يتم بعد فهم ما تعني حياة فنان: نشاط هذه الحياة الذي يلعب دور حفّاز للاثبات المتضمَّن في العمل الفني بالذات، إرادة قوة الفنان بما هو فنان.

ويقوم المبدأ الثاني للفن على ما يلي: الفن أعلى قوة للزائف، إنه يعظّم «العالم بوصفه خطأً»، يقدس الكذب، يجعل من إرادة الخداع مثلاً أعلى زاقياً[83]. ويأتي هذا المبدأ الثاني بصورةٍ ما بالقضية العكسية للمبدأ الأول؛ ما هو فاعل في الحياة لا يمكن أن يتم إلا في علاقة بإثبات أكثر عمقاً. إن نشاط الحياة هو كقوةٍ للزائف، هو الخداع، والتمويه، والبهر، والاغواء. لكن لتتم قوة الزائف هذه يجب أن تُنتقى، أن تُضاعَف أو تُكرَّر، إذاً أن تُرفع إلى قوة أعلى. يجب نقل قوّة الزائف إلى حدود **إرادة** خداع، إرادة فنانة قادرة وحدها على التنافس مع المثل الأعلى الزهدي ومعارضة هذا المثل الأعلى بنجاح[84]. إن الفن يخترع بالضبط أكاذيب ترفع الزائف إلى تلك القوة الإثباتية الأعلى، يجعل من إرادة الخداع شيئاً يثبت نفسه في قوة الزائف. إن **الظاهر**، بالنسبة للفنان، لم يعد يعني نفي الواقع في هذا العالم، بل هذا الانتقاء، هذا التصحيح، تلك

---

(83) **المسافر وظله** (مشروع مقدمة، 6): «ليس العالم بوصفه شيئاً في ذاته (هذا الأخير فارغ، فارغ من المعنى وجدير بضحكة هوميرية!) إن العالم بوصفه خطأً غني جداً بالدلالة، عميق جداً، ورائع للغاية».. **إرادة القوة**، القسم الأول، 453: «الفن أُعطي لنا لمنعنا من الموت من الحقيقة».. **أصل الأخلاق**، المبحث الثالث، 25: «إن الفن، الذي يقدس الكذب بالضبط، ويضع **إرادة الخداع** بجانب راحة الضمير، هو من حيث المبدأ أكثر تعارضاً مع المثل الأعلى الزهدي مما هو العلم».

(84) **أصل الأخلاق**، المبحث الثالث، 25.

المضاعفة، ذلك الاثبات[85]. ربما تأخذ الحقيقة آنذاك دلالة جديدة. الحقيقة هي ظاهر. الحقيقة تعني إتمام القوة، الرفع إلى القوة العليا. لدى نيتشه، نحن الفنانين = نحن الباحثين عن المعرفة أو عن الحقيقة = نحن مخترعي إمكانات حياة جديدة.

15 ـ صورة الفكر الجديدة

إن صورة الفكر الدوغمائية تظهر في ثلاث أطروحات أساسية:

1 ـ يقال لنا إن المفكر بوصفه مفكراً يريد **الحقيقة** ويحبها (صدق المفكر)؛ وإن الفكر بوصفه فكراً يمتلك الحقيقة أو يحتويها صراحةً (فطرية الفكرة، قَبْلية a priori المفاهيم)؛ وإن التفكير هو الممارسة الطبيعية لطاقة، وإنه يكفي إذاً التفكير «حقاً» للتفكير مع حقيقة (طبيعة الفكر المستقيمة، الفطرة السليمة المشتركة عالمياً)؛ يقال لنا أيضاً إننا ننحرف عن الحقيقة، لكن بفعل قوى غريبة عن الفكر (الجسم، الاهواء، المصالح المحسوسة). ولأننا لسنا كائنات مفكرة وحسب، نسقط في الخطأ، ننظر إلى الزائف على أنه الحقيقة. **الخطأ**: هذا هو الأثر الوحيد، في الفكر بوصفه فكراً، للقوى الخارجية التي تعارض الفكر؛

2 ـ ويقال لنا أخيراً إنه تكفي **طريقة** من أجل التفكير بشكل جيد، من أجل التفكير حقاً. والطريقة هي حيلة، لكن نلتحق بواسطتها بطبيعة الفكر، ننتسب إلى هذه الطبيعة ونتفادى تأثير القوى الخارجية التي تفسدها وتلهينا. نتفادى بالطريقة الخطأ. لا تهمُّ الساعة والمكان، إذا طبقنا الطريقة: إنها تجعلنا ندخل في حقل «ما له قيمة في كل زمان ومكان».

والأكثر مدعاة للفضول في صورة الفكر هذه، إنما هو الطريقة التي يُتصوَّر فيها الحقيقي كشامل Universel مجرَّد. لا يجري الانتساب أبداً إلى قوى فعلية **تصنع** الفكر، ولا يُنسب الفكر بالذات، أبداً، والى القوى الفعلية التي يفترضها **بوصفه فكراً**. لا يُنسَب الحقيقي أبداً إلى ما يفترضه سلفاً. والحال أنه

(85) **غسق الآلهة الزائفين**، «العقل في الفلسفة»، 6: «يعني **الظاهر** هنا الواقع المكرر، مرة أخرى، لكن بشكل انتقاء، مضاعفة، تصحيح. ليس الفنان المأساوي متشائماً، إنه يقول نعم لكل ما هو إشكالي ورهيب، إنه ديونيزي».

ليست هناك حقيقة لا تكون، قبل كونها حقيقة، إتمام معنى أو تحقيق قيمة. إن الحقيقة كمفهوم تكون غير محدّدة إطلاقاً. كل شيء يتوقف على قيمة ما نفكر فيه وعلى معناه. إن لدينا دائماً الحقائق التي نستحقها تبعاً لمعنى ما نتصوره، ولقيمةِ ما نعتقده. لأن معنىً يمكن التفكير فيه، أو مفكَّراً فيه، يجري إتمامه دائماً بمقدار ما أن القوى التي تطابقه في الفكر تستولي أيضاً على شيء ما، تَستملك شيئاً ما خارج الفكر. من الواضح أن الفكر لا يفكر أبداً بواسطة ذاته، مثلما لا يجد الحقيقة بذاته. يجب تفسير حقيقة فكرٍ ما وتقويمها انطلاقاً من القوى les forces أو المقدرة puissance التي تدفعه إلى أن يفكر، وإلى أن يفكر في هذا بدلاً مما في ذلك. حين نُكَلَّم على الحقيقة «بحصر المعنى»، عن الحقيقي كما يكون في ذاته، أو لأجل ذاته أو حتى لأجلنا نحن، علينا أن نسأل أي قوى تختبىء في فكر هذه الحقيقة، وبالتالي ما هو معناها وما هي قيمتها. إنه لواقع مثير للبلبلة: أن يكون الحقيقي المتصوَّر كشامل مجرد، والفكر المتصور **كعلم خالص** لم يسيئا يوماً إلى أحد. ذلك أن النظام القائم والقيم المتداولة تجد في هذا الواقع أفضل دعامة لها، على الدوام. «تظهر الحقيقة كمخلوقة ساذجة ومحبة لرفاهيتها، تعطي كل السلطات القائمة، وباستمرار، ضمانةً بأنها لن تسبب يوماً لأحدٍ أدنى إرباك، لأنها بعد كل شيء ليست سوى العلم الخالص[86]». هاكُمْ ما تخفيه صورة الفكر الدوغمائية: عمل القوى السائدة التي تحدد الفكر كعلم خالص، عمل القدرات puissances السائدة التي تعبر عن نفسها مثالياً في الحقيقي كما يكون في ذاته. إن إعلان لايبنيتز الغريب لا يزال ينزل بثقله على الفلسفة: إنتاج حقائق جديدة، لكن بوجه خاص «من دون قلب المشاعر السائدة». ومن كانط إلى هيغل، رأينا الفيلسوف يبقى، في المحصّلة، شخصاً بالغ التهذيب وشديد الورع، يحب أن يخلط بين غايات الثقافة وخير الدين، أو الأخلاق أو الدولة. لقد تَسَمَّى العلم نقداً، لأنه كان يجعل فاعليات العالم تمثل أمامه، لكن بهدف أن يعيد إليها ما يدين لها به، أي إقرار الحقيقي كما يكون في ذاته أو لأجل ذاته أو لأجلنا[87].

(86) **الاعتبارات غير الحالية**، القسم الثاني، «شوبنهاور مربّياً»، 3.

(87) **الاعتبارات غير الحالية**، القسم الثاني، «شوبنهاور مربياً»، 3، 4، 8.

إن صورة جديدة للفكر تعني أولاً ما يلي: ليس الحقيقي هو عنصر الفكر. إن عنصر الفكر هو المعنى والقيمة. ليست مقولات الفكر هي الحقيقي والزائف، بل **النبيل والخسيس، العالي والسافل**، وفقاً لطبيعة القوى التي تستولي على الفكر بحد ذاته. إن لدينا دائماً، من الحقيقي كما من الزائف، الحصة التي نستحقها: هنالك حقائق للسفالة، حقائق هي حقائق العبد. وعلى العكس، تحسب أفكارنا الأسمى حسابَ الزائف؛ أكثر من ذلك، لا تتخلى أبداً عن أن تجعل من الزائف قوة سامية، قوة إثباتية وفنانة، تجد في العمل الفني، إتمامها، تحقيقها، صيرورتها ـ حقيقية[88]. وتتفرع من ذلك نتيجة ثانية: ليست حالة الفكر السلبية هي الخطأ. إن تضخم مفهوم الخطأ في الفلسفة ينم عن ثبات الصورة الدوغمائية. فوفقاً لهذه الأخيرة، كل ما يعارض الفكر، في الواقع، ليس له إلا تأثير واحد على الفكر بوصفه فكراً: أن يجعله يضل. يعبر مفهوم الخطأ إذاً قانوناً عن أسوأ ما يمكن أن يحصل للفكر، أي عن وضع فكر منفصل عن الحقيقة. وهنا أيضاً يقبل نيتشه بالمشكلة كما هي مطروحة **قانوناً**. لكن الطابع قليل الجدية الخاص بالأمثلة التي غالباً ما يتذرع بها الفلاسفة لابراز الخطأ (كالقول صباح الخير يا تيبتيت Théétète حين نلتقي تيودور، والقول 3 + 2 = 6)، يبيّن بصورة كافية أن مفهوم الخطأ هذا هو على وجه الحصر من قبيل تعميم حالات فعلية هي نفسها صبيانية، أو اصطناعية أو مثيرة للسخرية. فمن يقول 3 + 2 = 6، إلا الولد الصغير في المدرسة؟ ومن يقول «صباح الخير يا تيبتيت» إلا قصير النظر أو الشارد؟ إن للفكر الراشد والمجتهد أعداء آخرين، حالاتٍ نافية أكثر عمقاً. فالحماقة هي بنية للفكر بما هو فكر: ليست طريقة في الوقوع في الخطأ، إنها تعبر قانوناً عن اللامعنى في الفكر. ليست الحماقة خطأ ولا هي نسيج أخطاء. فنحن نعرف أفكاراً بلهاء، وأحاديث بلهاء مصنوعة بكاملها من الحقائق؛ لكن هذه الحقائق سافلة، وتصدر عن نفس سافلة، وثقيلة ورصاصية. **الحماقة و، بصورة أعمق، ما تكون عَرَضاً من أعراضه: طريقة سافلة في التفكير**. هاكُمْ ما يعبر قانوناً عن وضع نفس تسيطر عليها القوى

(88) **إنساني إنساني جداً**، 146: «إن للفنان، بما يخص معرفة الحقيقة، أخلاقية أضعف مما لدى المفكر؛ لا يريد إطلاقاً أن يسمح بأن تُنتَزَع منه التفسيرات الباهرة للحياة..».

الارتكاسية. في الحقيقة كما في الخطأ، لا يكتشف الفكر الأبله إلا الأكثر دونية، الاخطاء السافلة والحقائق السافلة التي تعبر عن انتصار العبد، وسيادة القيم الدنيئة أو قوة نظام قائم. إن نيتشه الداخل **في صراع** مع عصره، لا يكف عن التنديد بالشكل التالي: كم من السفالة كي يتمكن المرء من قول كذا، وكي يستطيع التفكير في هذا!

لا يتحدد مفهوم الحقيقة إلا تبعاً لتيبولوجيا تعددية. والتيبولوجيا تبدأ بطوبولوجيا(*). يتعلق الأمر بمعرفة الى أي **منطقة** تنتمي هكذا أخطاء وحقائق كهذه، ما هو **نموذجها، من** يصوغها ويتصورها. إخضاع الحقيقي لامتحان السافل، لكن أيضاً إخضاع الزائف لامتحان السامي: هذه هي المهمة النقدية بالفعل والوسيلة الوحيدة للتعرف الى الذات في «الحقيقة». حين يسأل أحدهم ما فائدة الفلسفة، يجب أن يكون الجواب عدوانياً، لأن السؤال يريد أن يكون ساخراً ولاذعاً. لا تَصْلُح الفلسفة للدولة ولا للكنيسة، اللتين لهما هموم أخرى. لا تخدم أية قوة سائدة. تصلح الفلسفة **لإثارة الحزن**. فالفلسفة التي لا تحزن أحداً ولا تعاكس أحداً ليست بفلسفة. إنها تصلح للإضرار بالحماقة، تجعل من الحماقة شيئاً مخجلاً(89). ليس لها من استخدام غير هذا: أن تفضح سفالة الفكر بكل أشكالها. هل هنالك نظام، خلا الفلسفة، يطرح على نفسه نقد كل المخاتلات، أياً يكن مصدرها وهدفها؟ فَضْحَ كل الأوهام التي لا تتغلب القوى الارتكاسية بدونها. فَضْحَ ما في المخاتلة من مزيج من السفالة والحماقة، هذا المزيج الذي يشكل لذلك تواطؤ الضحايا والفاعلين المدهش. وأخيراً جَعْلَ

(*) فرع من الرياضيات يعنى بدراسة موقع الشيء الهندسي بالنسبة إلى الاشياء الأخرى، لا بالنسبة لشكله أو حجمه (م).

(89) **الاعتبارات غير الحالية**، القسم الثاني، «شوبنهاور مربياً»، 8: «اعترض ديوجينوس حين جرى امتداح فيلسوف أمامه: ماذا لديه من عظيم يُظهره، هو الذي انصرف زمناً طويلاً للفلسفة من دون **إثارة حزن** أحد؟ في الواقع يجب أن تنقش على ضريح فلسفة الجامعة العبارة التالية: لم تُحزِن أحداً»، **العرفان البهيج**، 328: لقد ألقى الفلاسفة القدامى موعظة ضد الغباوة، «لا نتساءلنّ هنا إذا كان لهذه الموعظة أساس أفضل من أساس الموعظة ضد الأنانية ـ إن المؤكد هو أنها جردت الغباوة من راحة ضميرها: لقد أضر هؤلاء الفلاسفة بالحماقة».

الفكر شيئاً ما عدوانياً، وفاعلاً وإثباتياً. صُنْعَ أناسٍ أحرار، أي أناس لا يخلطون بين غايات الثقافة واستفادة الدولة أو الأخلاق أو الدين. مكافحة الاضطغان والاحساس بالخطأ اللذين يقومان لدينا مقام الفكر. التغلب على النافي وأمجاده الزائفة. من له مصلحة في كل ذلك عدا الفلسفة؟ تقول لنا الفلسفة كناقدةٍ أكثر ما فيها من إيجابي: عملية إثابة إلى الرشد. ولا نسارعنَّ للمناداة في هذا الصدد بإخفاق الفلسفة. مهما تكن الحماقة والسفالة كبيرتين، ربما تكونان أكبر أيضاً لو لم يبق قليل من الفلسفة يمنعهما في كل حقبة من أن تمضيا بعيداً قدر ما تشاءان، ويحظر على كل منهما، ولو بالسماع، أن تكون حمقاء أو سافلة إلى الدرجة التي تتمنى بلوغها. إن بعض التجاوزات محظرة عليهما، لكن من غير الفلسفة يحظر عليهما ذلك؟ من يجبرهما على التنكر، وتصنع النبل والذكاء، والتفكير؟ لا شك أنه توجد مخاتلة فلسفية بوجه الحصر؛ إن صورة الفكر الدوغمائية وكاريكاتور النقد يشهدان على ذلك: لكن مخاتلة الفلسفة تبدأ منذ اللحظة التي تتخلى فيها هذه عن دورها... المثيب إلى الرشد، وتحسب حساب الفاعليات السائدة: حين تتخلى عن الاضرار بالحماقة، وعن فضح السفالة. صحيح، يقول نيتشه، أن الفلاسفة المعاصرين أصبحوا **نجوماً مذنَّبة**[90]. لكن، من لوكريس إلى فلاسفة القرن الثامن عشر، علينا أن نراقب هذه النجوم المذنَّبة، وأن نتبعها إذا أمكن، نعثر من جديد على طريقها العجيب. لقد عرف الفلاسفة ـ النجوم المذنبة أن يجعلوا من التعددية فن تفكير، فناً نقدياً. عرفوا أن يقولوا للناس ما كان يخفيه إحساسهم بالخطأ واضطغانهم. عرفوا أن يعارضوا القيم والفاعليات السائدة إن لم يكن بشيء فبصورة رجل حر. وبعد لوكريس، كيف يمكن أن يُطرح بعد السؤال: ما نفْعُ الفلسفة؟

من الممكن سؤال ذلك لأن صورة الفيلسوف تُقَتَّمُ باستمرار. يصوَّر كحكيم، هو الذي ليس سوى صديق للحكمة، صديق بمعنى ملتبس، أي المناهض للحكمة، ذلك الذي يضطر لوضع قناع الحكمة كي يبقى حياً.

---

(90) **ولادة الفلسفة ـــ الاعتبارات غير الحالية**، القسم الثاني، «شوبنهاور مربياً»، 7: «ترسل الطبيعة الفيلسوف إلى البشرية كسهم؛ هي لا تصوِّب، لكنها تأمل أن يبقى السهم عالقاً في مكان ما».

يجعلون منه صديقاً للحقيقة، هو الذي يُخْضِع الحقيقي لأقسى امتحان، والذي تخرج منه الحقيقة مبضَّعة على قدر ديونيزوس: امتحان المعنى والقيمة. يجري تقتيم صورة الفيلسوف بكل تنكراته الضرورية، لكن كذلك بكل الخيانات التي تجعل منه فيلسوف الدين، وفيلسوف الدولة، وجمّاع القيم المتداولة، وموظف التاريخ. إن صورة الفيلسوف الأصيلة لا تبقى حيَّة بعد ذلك الذي عرف أن يجسدها لبعض الوقت، في عصره. يجب استعادتها، إنعاشها من جديد، وأن تجد حقل نشاط جديداً في العصر التالي. إذا لم تتم استعادة عمل الفلسفة النقدي بصورة فاعلة في كل عصر، تموت الفلسفة، وتموت معها صورة الفيلسوف وصورة الانسان الحر. لا تنتهي الحماقة والسفالة من تكوين مزائج جديدة. تبقى الحماية والسفالة على الدوام سفالة زمننا ومعاصرينا وحماقتهم، حماقتنا وسفالتنا[91]. وخلافاً لمفهوم الخطأ اللازمني، لا تنفصل السفالة عن الزمن، أي عن هذا النقل للحاضر، عن هذه الحالية التي تتجسد فيها وتتحرك. لهذا السبب تكون للفلسفة علاقة أساسية بالزمن: إن الفيلسوف، المعاكس لزمنه دائماً، وناقد العالم الحالي، يشكل مفاهيم لا هي أبدية ولا هي تاريخية، لكنها مغايرة لزمنها وغير حالية. إن التعارض الذي تتحقق فيه الفلسفة هو تعارض اللاحالي مع الحالي، والمغاير لزمنه مع زمننا[92]. وفي المغاير لزمنه، هنالك حقائق أكثر دواماً من الحقائق التاريخية والابدية مجتمعة: حقائق الزمن القادم. إن التفكير بصورة فاعلة، إنما هو «الفِعْل بصورة لا حالية، إذاً ضد الزمن، وبذلك بالذات على الزمن، لصالح زمن قادم (كما آمل)»[93]. ليست سلسلة الفلاسفة سلسلة الحكماء الابدية، كما ليست تسلسل التاريخ، بل هي سلسلة مكسورة، هي تعاقب النجوم المذنَّبة، وانقطاعها وتكرارها التي لا يمكن إرجاعها إلى أبدية السماء التي تجتازها، ولا إلى تاريخية الأرض التي تحلق فوقها. ليس هنالك من فلسفة أبدية، كما ليس هنالك فلسفة تاريخية. إن أبدية الفلسفة كما تاريخيتها

---

(91) **المسيح الدجال**، 38: «ككل بعيدي النظر، أتعامل بتسامح عظيم مع الماضي، أي أني بشهامةٍ أقسُرُ نفسي بنفسي... لكن شعوري ينقلب، ويتفجر، حالما أدخل في الزمن الحديث، في زمننا».

(92) **الاعتبارات غير الحالية**، القسم الأول، «فائدة الدراسات التاريخية وعاقبتها»، المقدمة.

(93) **الاعتبارات غير الحالية**، القسم الثاني، «شوبنهاور مربياً»، 3-4.

إنما تُردّان إلى ما يلي: الفلسفة، التي في غير زمنها دائماً، في غير زمنها في كل عصر.

إذ يضع نيتشه الفكر في عنصر المعنى والقيمة، وإذ يجعل من الفكر الفاعل نقداً للحماقة والسفالة،يقترح صورة جديدة للفكر. ذلك أن التفكير ليس الممارسة الطبيعية لطاقةٍ مطلقاً. لا يفكر الفكر مطلقاً لوحده وبذاته؛ كما لا يحدث مطلقاً أن تبلبله ببساطةٍ قوىً تبقى خارجه. إن التفكير يتوقف على القوى التي تستولي على الفكر. طالما فِكْرُنا منشغل بالقوى الارتكاسية، طالما يجد معناه في القوى الارتكاسية، يجب أن نعترف بأننا لا نفكر بعد. إن التفكير يدل على نشاط الفكر؛ لكن للفكر طُرُقه ليكون غير فاعل، ويمكنه أن يكرس جهوده لذلك بالكامل، وبكل قواه. والأوهام التي تنتصر بواسطتها القوى الارتكاسية تشكل **أسفل** ما في الفكر، الطريقة التي يبقى بواسطتها غير فاعل ويهتم بألا يفكر. وحين يعلن هايدغر: إننا لا نفكر بعد، فثمة أصل لهذه الموضوعة لدى نيتشه. ننتظر القوى القادرة على أن تجعل من الفكر شيئاً فاعلاً، فاعلاً بصورة مطلقة، الفاعلية القادرة على أن تجعل منه إثباتاً. إن التفكير، كنشاط، هو دائماً فاعلية ثانية للفكر، ليس الممارسة الطبيعية لطاقة بل هو حدث خارق في الفكر بالذات، لأجل الفكر بالذات. التفكير هو فاعلية للفكر في المرتبة الـ... لكن يجب أن يرتفع إلى هذه الفاعلية، ان يصبح «الخفيف»، «الاثباتي»، «الراقص». والحال انه لن يبلغ يوماً هذه الفاعلية، إذا لم تمارس قوىً عنفاً عليه. يجب أن يُمارَس عليه عنفٌ بوصفه فكراً، يجب أن **تجبره** فاعلية **على التفكير**، ترمي به في صيرورة - فاعلة. إن إكراهاً كهذا، ترويضاً كهذا، هو ما يسميه نيتشه «ثقافة». فالثقافة، وفقاً لنيتشه، هي في جوهرها ترويض وانتقاء[94]. إنها تعبر عن عنف القوى التي تستولي على الفكر لتجعل منه شيئاً فاعلاً، إثباتياً. - ولن نفهم مفهوم الثقافة هذا إلا إذا أدركنا كل الطرق التي يعارض بها الطريقة. إن الطريقة تفترض دائماً إرادةً حسنة للمفكر، «قراراً مع سبق التصميم». أما الثقافة فهي، على العكس، عنف يخضع له الفكر، تكوينٌ للفكر تحت تأثير قوى انتقائية،

---

(94) **الاعتبارات غير الحالية**، القسم الثاني، «شوبنهاور مفكراً»، 6. - **إرادة القوة**، القسم الرابع.

ترويض يُشرك كل لا وعي المفكر. لم يكن الاغريق يتكلمون على طريقة، بل على paideia(*)؛ كانوا يعرفون أن الفكر لا يفكر انطلاقاً من إرادة حسنة، بل بفضل قوى تمارَس عليه لإجباره على التفكير. حتى أفلاطون كان لا يزال يميز بعدُ ما يجبر على التفكير وما يترك الفكر غير فاعل؛ وفي أسطورة الكهف، كان يُخضع الـ paideia للعنف الذي يتعرض له سجين إما للخروج من الكهف أو للعودة إليه[95]. هذه الفكرة الاغريقية عن عنف انتقائي للثقافة هي التي يعثر عليها نيتشه في نصوص شهيرة. «فلنتأمل تنظيمنا الجزائي القديم، وسندرك الصعوبات الموجودة على الأرض لتربية شعب من المفكرين...»: حتى أعمال التعذيب ضرورية هناك. «لقد أضعنا في مدارسنا فكرة تعلم التفكير...» «مهما يبد ذلك غريباً، فكل ما يوجد أو وجد يوماً على الأرض، في ما يتعلق بالحرية، والرهافة، والجسارة، والرقص، ورباطة الجأش الجديرة بسيد، لم يتمكن من الازدهار يوماً إلا في ظل طغيان القوانين التعسفية[96]».

ولا شك أن ثمة سخرية في هذه النصوص: و«شعب المفكرين» الذي يتكلم عليه نيتشه، ليس الشعب الاغريقي، بل هو الشعب الألماني. لكن، أين هي السخرية؟ **ليس** في فكرة أن الفكر لا يتوصل الى التفكير إلا تحت تأثير قوى تمارس عليه العنف. **وليس** في فكرة الثقافة كترويض عنيف. إن السخرية تظهر بالأحرى في شك بصدد صيرورة الثقافة. يجري البدء كإغريق، والانتهاء

(*) باليونانية في الأصل الفرنسي (م).

(95) أفلاطون، **الجمهورية**، الكتاب السابع: أنظر ليس فقط الى أسطورة الكهف، بل أيضاً الى المقطع المشهور عن «الأصابع» (التمييز بين ما يجبر على التفكير وما لا يجبر عليه) - يطور أفلاطون عندئذٍ صورة عن الفكر مختلفة جداً عن الصورة التي تظهر في نصوص أخرى. هذه النصوص الأخرى تقدم لنا تصوراً دوغمائياً منذ الآن: الفكر كحب للحق والجمال والخير واشتهاء لها. ألن يكون بالامكان أن نعارض لدى أفلاطون بين صورتي الفكر هاتين، حيث الثانية فقط سقراطية بشكل خاص؟ أليس ما يريد أن يقول نيتشه عندما ينصح بـ «محاولة تمييز أفلاطون من دون سقراط هو شيء من هذا القبيل؟» (أنظر **ولادة الفلسفة**).

(96) **أصل الأخلاق**، المبحث الثاني، 3 ـ **غسق الآلهة الزائفين**، «ما يفقده الألمان الآن»، 7. ـ **ما وراء الخير والشر**، 188.

كألمان. في العديد من النصوص الغريبة، يُبرز نيتشه خيبة ديونيزوس أو أريان هذه: أن يجد المرء نفسه إزاء ألماني حين يريد إغريقياً[97]. - إن لنشاط الثقافة النوعي هدفاً نهائياً هو تكوين الفنان، والفيلسوف[98]. كل عنفها الانتقائي هو في خدمة هذه الغاية. «أهتم الآن بنوع من الناس تقود غائيته(*) téléologie إلى أعلى بقليل من خير دولة»[99]. إن النشاطات الثقافية الرئيسية للكنائس والدول تكوّن بالأحرى سنكسار الثقافة بالذات الطويل. وحين تشجع دولةٌ ما الثقافة، «لا تشجعها إلا لتُحابي نفسها بنفسها، ولا تتصور يوماً وجود هدف أسمى من خيرها ووجودها». مع ذلك، ومن جهة أخرى، يقوم الخلط بين النشاط الثقافي وخير الدولة على شيء ما فعلي. إن عمل القوى الفاعلة الثقافي يتعرض، في كل لحظة، لتهديد حرْفِه عن معناه: يحدث بالضبط أن ينتقل لمصلحة القوى الارتكاسية. إن عنف الثقافة هذا، يحصل أن تأخذه الكنيسة أو الدولة على عاتقها لتحقيق أهداف هي أهدافهما. ويحصل أن تحرف القوى الارتكاسية هذا العنف عن الثقافة، وأن تجعل منه قوة ارتكاسية بالذات، وسيلة لتخبيل الفكر أكثر أيضاً، وللحط منه. يحصل أن تخلط بين عنف الثقافة وعنفها الخاص بها، قوتها الخاصة بها[100]. إن نيتشه يسمي هذه السيرورة «انحطاط الثقافة»، وسوف نعرف في ما بعد إلى أي حد هي محتومة، وإلى أي حد يمكن تفاديها، ولأي أسباب وبأي وسائل. أيّاً يكن على هذا الصعيد، فنيتشه يشير هنا إلى ازدواجية

---

(97) أنظر أ - **إرادة القوة**، القسم الثانى، 226: «فقدت أريان صبرها عندئذٍ.... «لكن يا سيدي، أنت تتكلم الالمانية كخنزير! الألمانية، قلتُ من دون أن أغضب، لا شيء غير الألمانية...»؛ ب - **المسافر وظله**، مشروع مقدمة، 10: «ظهر الله امامي، الله الذي كنت أعرفه منذ زمن طويل، وطفق يقول: «وإذن! يا ملتقط الجرذان، ماذا أتيت لتصنع إذاً هنا؟ أنت النصف يسوعي نصف موسيقي، وتكاد تكون ألمانياً؟»؛ ج - سوف نتذكر أيضاً أن القصيدة الرائعة، **شكوى اريان**، منسوبة **في زرادشت للساحر**؛ لكن الساحر مخاتل، «ومزيِّف لعملة»، الثقافة.

(98) **الاعتبارات غير الحالية**، القسم الثاني، «شوبنهاور مربياً»، 8.

(*) نظرية تقول إن كل شيء في الطبيعة موجّه لغاية معينة (م).

(99) **الاعتبارات غير الحالية**، القسم الثاني، «شوبنهاور مربياً»، 4.

(100) **الاعتبارات غير الحالية**، القسم الثاني، «شوبنهاور مربياً»، 6.

الثقافة: بعد أن كانت اغريقية، تصبح المانية...

يعني ذلك مرة أخرى إلى أي حد تستتبع صورة الفكر الجديدة موازين قوى معقدة للغاية. إن نظرية الفكر تتبع تيبولوجيا للقوى. وثمة أيضاً تبدأ التيبولوجيا بطوبولوجيا. يتبع التفكير بعض الإحداثيات. لدينا الحقائق التي نستحقها وفقاً للمكان الذي ننقل اليه وجودنا، وللساعة التي نسهر فيها، وللعنصر الذي نتردد عليه. ليس من فكرة أكثر زيفاً من تلك التي تقول إن الحقيقة تخرج من البئر. ونحن لا نجد الحقائق إلا حيث تكون، وفي ساعتها، وفي عنصرها. كل حقيقة هي حقيقة عنصر، وساعة ومكان: لا يخرج المينوتور من المتاهة[101]. ونحن لن نفكر طالما لن نجبَر على المضي إلى حيث تكون هنالك حقائق تدعو للتفكير، الى حيث تمارَس القوى التي تجعل من الفكر شيئاً ما فاعلاً وإثباتياً. ليس طريقة، بل **paideia**، تكويناً، ثقافة. إن الطريقة عموماً هي وسيلة لجعلنا نتفادى المضي إلى مكان كهذا، أو لتحفظ لنا إمكانية الخروج منه (الخيط في المتاهة). «ونحن، نتوسل اليكم بإلحاح، تدلوا على هذا الخيط!» يقول نيتشه: تكفي ثلاث نكات لتحديد حياة مفكر[102]. ولا شك أن واحدة منها هي للمكان، وأخرى للساعة، وثالثة للعنصر. النكتة في الحياة هي ما تُكونه الكلمة الجامعة في الفكر: شيء يجب تفسيره. أمفيدوكليس وبركانه، هاكُمْ نكتة مفكر. قمة الذرى والكهوف، المتاهة؛ منتصف الليل - الظهر؛ العنصر الهوائي، الألكيوني(*)، وكذلك العنصر المقللة كثافته في ما يكون جوفياً. يبقى علينا نحن أن نذهب إلى الأماكن القصوى، في الساعات القصوى، حيث تعيش الحقائق الأرفع والأعمق، وحيث تنهض. وأماكن الفكر هي المناطق الاستوائية، التي يلازمها الإنسان الإستوائي، لا المناطق المعتدلة، ولا الانسان الأخلاقي، أو المنهجي أو المعتدل[103].

---

(101) **إرادة القوة**، القسم الثالث، 408.

(102) **ولادة الفلسفة**.

(*) نسبة للألسيون، وهو طائر بحري اسطوري (م).

(103) **ما وراء الخير والشر**، 197.

الفصل الرابع

من الاضطغان إلى الاحساس بالخطأ

1 ـ رد الفعل والاضطغان

إن دور القوى الارتكاسية دائماً، في الوضع الطبيعي أو الصحي، هو تقييد الفعل. فهي تقسمه، أو تؤخره أو تمنعه، تبعاً لفعل آخر نتعرض لتأثيره. لكن على العكس، تفجر القوى الفاعلة الابداع: إنها تسرِّعه في لحظة مختارة، وفي وقت مناسب، وفي اتجاه محدد، من أجل مهمة تكيّف سريع ودقيق. هكذا يتكون رد. لهذا السبب يمكن أن يقول نيتشه: «إن رد الفعل الحقيقي هو ذلك الخاص بالفعل[1]». بهذا المعنى، ليس النموذج الفاعل نموذجاً ينطوي حصراً على قوى فاعلة؛ إنه يعبر عن العلاقة «الطبيعية» بين رد فعل يؤخر الفعل وفعل يسرِّع رد الفعل. يقال عن السيد إنه يعيد ـ الفعل، وذلك بالضبط لأنه يفعل بردود فعله. يشمل النموذج الفاعل إذاً القوى الارتكاسية، لكن في وضع تتحدد فيه بمقدرة puissance طاعة أو مقدرة أن تكون مفعولاً بها. إن النموذج الفاعل يعبر عن علاقة بين القوى الفاعلة والقوى الارتكاسية، بحيث تكون هذه الأخيرة مفعولاً بها.

نفهم مذاك أنه يكفي وجود رد فعل من أجل إحداث اضطغان، فالاضطغان يدل على نموذج تتغلب فيه القوى الارتكاسية على القوى الفاعلية. والحال أنها عاجزة عن التغلب إلا بطريقة واحدة، هي أن تكف عن أن تكون مفعولاً بها. عليها بوجه خاص ألا تحدد الاضطغان بقوة ردٍّ للفعل. وإذا سألنا ما هو إنسان الاضطغان، يجب ألا ننسى هذا المبدأ: هو لا يعيد ـ الفعل. وتعطي

---

(1) أصل الأخلاق، المبحث الأول، 10.

كلمة اضطغان إشارة دقيقة جداً: **يكف رد الفعل عن أن يكون مفعولاً به ليصبح شيئاً ما محسوساً به.** تتغلب القوى الارتكاسية على القوى الفاعلة لأنها تتهرب من فعلها. لكن يبرز عند هذه النقطة سؤالان: 1 ـ كيف تنتصر، وكيف تهرب؟ ما هي آلية هذا «المرض»؟ 2 ـ وعلى العكس، كيف تكون القوى الارتكاسية مفعولاً بها عادياً؟ وكلمة عادي لا تعني هنا متواتراً، بل تعني على العكس معيارياً ونادراً. ما هو تعريفنا لهذا المعيار، لهذه «الصحة»؟

2 ـ مبدأ الاضطغان

يعرض فرويد في الغالب ترسيمة للحياة يسميها «الفرضية التوبيكية»(*). ليست هذه هي المنظومة système ذاتها التي تتلقى إثارة وتحتفظ بأثر دائم لها: لا يمكن المنظومة ذاتها أن تحفظ التحولات التي تخضع لها، بأمانة، وتقدم قابلية للتلقي دائمة النداوة، في الوقت ذاته. «سوف نفترض إذاً أن منظومة خارجية بالنسبة للجهاز تتلقى الاثارات القابلة للادراك بالحواس، لكنها لا تحتفظ منها بأي شيء، لا تمتلك ذاكرة إذاً، وأنه توجد خلف هذه المنظومة منظومة أخرى تحوّل الإثارة المؤقتة للأولى إلى آثار دائمة». تتطابق هاتان المنظومتان أو التسجيلان مع التمييز بين الوعي واللاوعي: «ذكرياتنا لا واعية بطبيعتها»؛ وعلى العكس: «يولد الوعي ثمة حيث يتوقف الأثر الذاكري». لذا ينبغي تصور تكوّن المنظومة الواعية كناتج تطور: عند الحد بين الخارج والداخل، بين العالم الداخلي والعالم الخارجي، «قد تكون تكوّنت قشرة ليّنتها الإثارات التي تتلقاها باستمرار إلى حد أنها قد تكون اكتسبت خصائص تجعلها قادرة فقط على تلقي إثارات جديدة»، غير محتفظة من الأشياء إلا بصورة مباشرة وقابلة للتعديل متميّزةٍ بالكامل من الأثر الدائم أو حتى الثابت في المنظومة اللاواعية(2).

(*) نسبة إلى الـ Topique في علم النفس التحليلي، وهي نظرية نصف الجهاز النفسي وفقاً لمستويات متنوعة يمكن تحليل الظاهرات النفسية انطلاقاً منها. والتوبيك الفرويدية الأولى (1955) تميز ثلاث منظومات؛ اللاوعي، وما قبل الوعي، والوعي، أما الثانية (1920) فتميز ثلاث درجات: ما تحت الأنا Le ça، والأنا، وما فوق الأنا (م).

(2) فرويد، **علم الاحلام** (الترجمة الفرنسية، ص (442-443)؛ مقال حول «اللاوعي» صادر عام 1915 (أنظر **Métapsychologie**)؛ ما وراء مبدأ اللذة.

هذه الفرضية التوبيكية، لا يأخذها فرويد على عاتقه، ولا يقبل بها من دون تحفظات. والحقيقة اننا نجد كل عناصر الفرضية لدى نيتشه. هو يميز منظومتين للجهاز الارتكاسي: الوعي واللاوعي(3). ويتحدد اللاوعي الارتكاسي بالآثار الذاكرية، بالبصمات الدائمة. إنها منظومة هضمية، نَبوتية ومجترّة، تعبر عن «استحالة السلبية الخالصة للتملص من الانطباع بعد تلقيه». ولا شك أن القوى الارتكاسية، حتى في هذا الهضم الذي لا ينتهي، تنفذ عملاً آيلاً إليها: الاستقرار على السمة التي لا تمحى، وتوظيف الأثر. لكن من ذا الذي لا يرى عدم كفاية هذا النوع الأول من القوى الارتكاسية؟ لن يكون تكيّفٌ ممكناً على الاطلاق إذا لم يكن يملك الجهاز الارتكاسي منظومة أخرى للقوى. تلزم منظومة أخرى، حيث يكف رد الفعل عن أن يكون رد فعل على الآثار ليصبح رد فعل على الاثارة الحاضرة أو على صورة الشيء المباشرة. هذا النوع الثاني من القوى الارتكاسية لا ينفصل عن الوعي: قشرة متجددة دائماً لقابلية تلقٍّ دائمة النداوة، بيئة حيث «هنالك مكان من جديد للاشياء الجديدة». نتذكر أن نيتشه كان يريد تذكير الوعي بالتواضع الضروري: إن أصله وطبيعته ووظيفته هي ارتكاسية فقط. لكن لا يمنع ذلك من أن يكون هنالك نُبْلٌ نسبي للوعي. أما النوع الثاني من القوى الارتكاسية فيبيّن لنا بأي شكل وضمن أي شروط يمكن أن يكون رد الفعل مفعولاً به: حين تتخذ قوى ارتكاسية موضوعاً لها الإثارة في الوعي، يصبح رد الفعل المقابل عندئذٍ هو ذاته شيئاً ما مفعولاً به.

إلا أنه يجب أن يتم الفصل بين المنظومتين أو النوعين من القوى الارتكاسية. كما ينبغي ألا تكتسح الآثار الوعي. ينبغي أن تسند الوعيَ قوةٌ فاعلة، متميّزة ومنتدَبَة، وأن تعيد في كل لحظةٍ تكوينَ نداوتِه وسيولته، عنصره الكيميائي المتحرك والخفيف. هذه المَلَكَة الفاعلة ما فوق ـ الواعية هي مَلَكَة النسيان. لقد كان خطأ علم النفس في أنه تعامل مع النسيان على أنه تحديد نافٍ، ولم يكتشف طابعه الفاعل والإيجابي. يحدد نيتشه مَلَكَةَ النسيان كالتالي:

(3) **أصل الأخلاق**، المبحثان الثاني، 1، والأول، 10). سوف نلاحظ ان هنالك، لدى نيتشه، عدة أنواع من اللاوعي: النشاط بطبيعته لا واعٍ، لكن لا ينبغي الخلط بين هذا اللاوعي ولا وعي القوى الارتكاسية.

«ليس vis inertiae(*)، كما تعتقد النفوس السطحية، بل بالأحرى مَلَكَة توقيف، بالمعنى الحقيقي للكلمة»، «جهاز تلطيف»، «قوة لدائنيّة، ومجدِّدة وشافية»(4). **وهذا إذاً في الوقت ذاته الذي يصبح فيه رد الفعل شيئاً ما مفعولاً به، لأنه يتخذ موضوعاً له الإثارة في الوعي، ولأن رد الفعل على الآثار يبقى في اللاوعي كشيء غير محسوس.** «إن ما نمتصه إنما يَظْهر لوعينا خلال حالة الهضم بالقدر الضئيل جداً الذي تظهر به السيرورة المتعددة التي تتم في جسمنا حين نهضم طعامنا. سوف نخلص من ذلك إلى القول فوراً إنه ما من سعادة، أو صفاء، أو رجاء، أو اعتزاز، أو استمتاع باللحظة الحاضرة، يمكنها أن توجد من دون مَلَكة النسيان». لكن سوف نلاحظ الوضع الخاص جداً الذي تتميز به هذه المَلَكة: كقوة فاعلة، ينتدبها النشاط لدى القوى الارتكاسية. إنها تلعب دور «حارسة» أو «مراقِبة» تحول دون اختلاط منظومتي الجهاز الارتكاسي. كقوة فاعلة، ليس لها من نشاط إلا النشاط الوظيفي. إنها تنبثق من النشاط، لكنها مجردة منه. ولكي تجدد الوعي، عليها أن تستعير الطاقة باستمرار من النوع الثاني من القوى الارتكاسية، أن تجعل من هذه الطاقة طاقتها من أجل تقدمها للوعي.

لهذا السبب، تخضع أكثر من أي مَلَكةٍ أخرى لتغييرات، لاضطرابات هي ذاتها وظيفية، لكبوات. «إن الإنسان، الذي يتضرر لديه جهاز التلطيف هذا ولا يعود في وسعه الاشتغال، يشبه مصاباً بعسر الهضم (ولا يشبهه فقط): لا يعود يتوصل إلى إنهاء أي شيء». لنفترض ضعفاً في ملكة النسيان: كما لو أن شمع الوعي يتصلب، تميل الاثارة الى الاختلاط بأثرها في اللاوعي، وعلى العكس، يصعد رد الفعل على الآثار الى الوعي ويكتسحه. **هذا إذاً في الوقت نفسه الذي يصبح فيه رد الفعل على الآثار شيئاً محسوساً ويكف رد الفعل على الإثارة عن أن يكون مفعولاً** به. ونتائج ذلك هائلة: لما لم تعد القوى الفاعلة قادرة على الفعل في ردٍّ للفعل تُحرم من شروطها المادية للممارسة، لا تعود تتوفر لها فرصة ممارسة نشاطها، **يجري فصلها عما تستطيعه.** نرى إذاً في

(*) باللاتينية في النص، ومعناها قوة جمود وإهمال (م).

(4) **أصل الأخلاق**، المبحث الثاني، 1، والقسم الأول، 10 - موضوعة موجودة منذ صدور **الاعتبارات غير الحالية**، القسم الأول، «فائدة الدراسات التاريخية وعاقبتها»، 1.

الآخير بأي طريقة تتغلب القوى الارتكاسية على القوى الفاعلة. حين يحل الأثر محل الاثارة في الجهاز الارتكاسي، يحل رد الفعل بالذات محل الفعل، ويتغلب رد الفعل على الفعل. والحال أننا سوف نندهش لأنه، في طريقة الانتصار هذه، كل شيء يحدث في الواقع بين قوى ارتكاسية؛ لا تنتصر القوى الارتكاسية عبر تكوين قوة اكبر من قوة القوّى الفاعلة. حتى الضعف الوظيفي لملكة النسيان يتأتى من كون هذه الأخيرة لا تعود تجد في نوع من القوى الارتكاسية الطاقة الضرورية لكبت النوع الآخر وتجديد الوعي. **كل شيء يجري بين قوى ارتكاسية:** يحول بعضها دون أن يُفعَلَ بالبعض الآخر، ويدمر بعضها البعض الآخر. فيا لها من معركة تحت الأرض تتم من ألفها إلى يائها داخل الجهاز الارتكاسي، لكن لا يمنع ذلك من أن تكون لها نتيجة تطول النشاط بكامله. نعثر من جديد على التعريف بالاضطغان: إنه رد فعل يصير محسوساً ويكف في الوقت ذاته عن ان يكون مفعولاً به. وهي صيغة تحدد المرض على وجه العموم؛ لا يكتفي نيتشه بالقول إن الاضطغان مرض، (بل) إن المرض بما هو مرض هو شكل من الاضطغان[5].

3 ـ تيبولوجيا الاضطغان[6]

إن الوجه الأول للاضطغان هو إذاً طوبولوجي: ثمة طوبولوجية للقوى

---

(5) **Ecce Homo**، القسم الأول، 6.

(6) **هامش عن نيتشه وفرويد:** هل يجب أن نستخلص مما سبق أنه كان لنيتشه تأثير على فرويد؟ بحسب جونز، كان فرويد ينفي ذلك قطعاً. إن تطابق فرضية فرويد التوبيكية مع الترسيمة النيتشوية إنما تفسره بشكل كافٍ اهتماماتُ المؤلفين «الطاقية» المشتركة. وسوف نكون حساسين بالأحرى حيال الاختلافات الاساسية التي تفصل بين أعمالهما. يمكن أن نتخيل ما كان فكّر نيتشه بصدد فرويد! هنا أيضاً، كان فَضَح تصوراً «ارتكاسياً» للغاية للحياة النفسية، وجهلاً بـ «النشاط» الحقيقي، وعجزاً عن تصور «التحول» الحقيقي وإحداثه. يمكن تخيل ذلك، لا سيما أنه كان بين تلامذة فرويد نيتشوي أصيل. لقد انتقد **أوتو رانك** لدى فرويد «فكرة التصعيد الباهتة والكابية». كان يأخذ على فرويد أنه لم يعرف أن يحرر **الارادة** من الاحساس بالخطأ أو الاحساس بالذنب. كان يريد الاستناد الى قوى اللاوعي الفاعلة التي تجهلها الفرويدية، واستبدال التصعيد بإرادة **خلاقة وفنانة**. وهو ما أفضى به الى القول: أنا بالنسبة لفرويد ما يكون نيتشه بالنسبة لشوبنهاور. أنظر رانك، **إرادة السعادة**.

الارتكاسية: إن تبديلها للمكان، انتقالها هو الذي يشكل الاضطغان. إن ما يميز إنسان الاضطغان هو اكتساح الآثار الذاكرية للوعي، صعود الذاكرة إلى الوعي بالذات. ولا شك أنه، مع ذلك، لم يُقَلْ كل شيء عن الذاكرة: سيكون من الضروري أن نتساءل كيف يكون الوعي قادراً على أن يبني لنفسه ذاكرة على قدر قامته، ذاكرة مفعولاً بها وشبه فاعلة لم تعد ترتكز الى آثار. سوف تصير نظرية الذاكرة، لدى نيتشه كما لدى فرويد، نظرية ذاكرتين اثنتين[7]. لكن طالما بقينا عند الذاكرة الأولى، نبقى أيضاً في حدود مبدأ الاضطغان الصرف؛ إن إنسان الاضطغان كَلب، نوع من الكلاب لا يرد الفعل إلا على الآثار (الضُّرو). هو لا يوظف إلا آثاراً: إذ تختلط الاثارة بالنسبة لانسان الاضطغان اختلاطاً موضعياً بالأثر، لا يعود يستطيع الفعل برد فعله .. لكن يجب أن يفضي بنا هذا التحديد الطوبولوجي إلى «تيبولوجيا» للاضطغان. لأنه حين تنتصر القوى الارتكاسية على القوى الفاعلة، عبر هذه المواربة، تشكِّل نموذجاً بحد ذاتها. نرى ما هو عَرَضُ هذا النموذج الرئيسيُّ: إنه ذاكرة خارقة. يصر نيتشه على هذا العجز عن نسيان شيء ما، على ملكة عدم نسيان أي شيءٍ هذه، على الطبيعة الارتكاسية إلى أبعد الحدود لهذه المَلَكَة التي يجب النظر اليها من كل وجهات النظر[8]. إن نموذجاً هو، بالفعل، واقعٌ بيولوجي، ونفسي، وتاريخي، واجتماعي وسياسي في الوقت ذاته.

لماذا الاضطغان هو روحُ **انتقام**؟ ربما يمكن الاعتقاد بأن إنسان الاضطغان يُشرح بصورة عَرَضية: لما كان شعر بإثارة قوية جداً (ألم)، ربما كان توجب عليه أن يتخلى عن رد الفعل، بما أنه غير قوي كفايةً ليقوم برد. قد يشعر إذاً برغبة في الانتقام ويود، عن طريق التعميم، أن يمارس هذا الانتقام ضد العالم بأسره. إن تفسيراً كهذا هو تفسير خاطىء: يأخذ الكميات فقط بالحسبان، كمية الاثارة المتلقاة التي تتم مقارنتها «موضوعياً»، بكمية قوة لدى

---

(7) إن ذاكرة الوعي الثانية هذه تقوم على **الكلام**، وتتجلى كملَكَة **وعد**: أنظر **أصل الأخلاق**، المبحث الثاني، 1 ـ ثمة لدى فرويد أيضاً ذاكرة واعية تتبع «آثاراً لفظية» تتميز من الآثار الذاكرية و«تتناسب على الارجح مع تسجيل خاص» (أنظر **اللاوعي والأنا والذات**).

(8) **أصل الأخلاق**، القسم الأول، 10، والقسم الثاني، 1.

ذاتٍ متلقية. والحال أن ما يهم بالنسبة لنيتشه ليس كمية القوة المتصوَّرَة بصورة مجرَّدة، بل علاقة محددة في الذات عَيْنِها بين قوى من طبيعة مختلفة تتألف منها: ما يسمّى نموذجاً. أياً تكن قوة الاثارة المتلقاة، وأياً تكن القوة الاجمالية للذات بحد ذاتها، لا يستخدم إنسان الاضطغان هذه القوة الأخيرة إلا لتوظيف أثر القوة الأولى، حتى انه عاجز عن الفعل، لا بل حتى عن رد الفعل على الاثارة. لذا ليس من حاجة لأن يكون شعر بإثارة مفرطة. وهذا يمكن أن يحصل، لكنه ليس ضرورياً. لم يعد بحاجة الى التعميم من أجل تصور العالم بأسره كموضوع لاضطغانه. وإذا كان إنسان الاضطغان لا «يرد الفعل»، فذلك بفضل نموذجه: إن رد فعله لا ينتهي، وهو يُحَس بدلاً أن يُفْعل به. إن رد الفعل هذا يهاجم موضوعه إذاً أيّاً يكن كموضوع يجب الانتقام منه ويجب تدفيعه بالضبط ثمن هذا التأخر الذي لا ينتهي. **يمكن أن تكون الاثارة جميلة وطيبة، ويمكن أن يشعر إنسان الاضطغان بها بما هي كذلك:** يمكنها ألا تجاوز قوة إنسان الاضطغان، ويمكن هذا الأخير أن تكون له كمية قوة مجردة لا تقل ضخامة عن تلك التي يمتلكها شخص آخر. إلا أن هذا لا يمنعه من أن يحس بموضوعها المطابق كإهانة شخصية وعار، لأنه يجعل الموضوع مسؤولاً عن عجزه الخاص به عن أن يوظف شيئاً آخر غير أثرها، وهو عجز نوعي أو نموذجي. إن انسان الاضطغان يشعر بكل كائن وكل موضوع كإهانة بالمقدار النسبي بالضبط الذي يخضع به لتأثيره. إن الجمال والطيبة هما بالنسبة إليه، حتماً، إهانتان لا تقلان أهمية عن ألم أو مصيبة يجري الشعور بهما. «لا يتم التوصل للتخلص من أي شيء، لا يتم التوصل لنبذ أي شيء. كل شيء يجرح. يقترب الناس والأشياء بلا تحفظ اقتراباً شديداً؛ تترك كل الأحداث آثاراً؛ والذكرى جرح متقيّح[9]». إن إنسان الاضطغان هو بفعل ذاته كائن مؤلم: إن تصلّب ضميره أو تقسيته، والسرعة التي تتجمد بها أي إثارة وتتجلد في ذاته، ووزن الآثار التي تكتسحه، هي كلها عذابات قاسية. وبصورة أكثر عمقاً **تكون ذاكرة الآثار حاقدة في ذاتها وبفعل ذاتها.** إنها سامة وحاطة للقدر، لأنها تهاجم الموضوع للتعويض من عجزها عن التملص من آثار الإثارة المطابقة. لذا

(9) **Ecce Homo**، القسم الأول، 6.

ليس انتقام الاضطغان، حتى حين يتحقق، أقل «روحانية» وخيالية ورمزية في مبدئه من تلك الذاكرة. وهذا الرابط الجوهري بين الانتقام وذاكرة الآثار ليس خالياً من الشبه بالعقدة الفرويدية السادية الشرجية. إن نيتشه بالذات يصور الذاكرة على أنها هضم لا ينتهي، وشخص الاضطغان على أنه شخص شرجي[10]. هذه الذاكرة المعوية والسامة هي ما يسميه نيتشه العنكبوت، الرتيلاء، روح الانتقام... إننا لنرى ألى أين يريد نيتشه أن يصل بنا: انه يريد أن يصنع علم نفس يكون حقاً تيبولوجياً، أن يؤسس علم النفس «على صعيد الذات»[11]. حتى إمكانات شفاء سوف يجري إخضاعها لتبديل النماذج (القلب والتحويل).

4 ـ سمات الاضطغان

لا يجب أن يخدعنا تعبير «روح الانتقام». فكلمة **روح** لا تجعل من الانتقام نية، غاية غير محققة، بل تقدم للانتقام، على العكس، وسيلة. إننا لا نفهم الاضطغان طالما لا نرى فيه أكثر من **رغبة** في الانتقام، رغبة في التمرد والنصر. إن الاضطغان، في مبدئه التويولوجي، يستجر وضع قوى فعلياً: وضعَ القوى الارتكاسية التي لم تعد تترك نفسها يُفْعل بها، التي تتهرب من فعل القوى الفاعلة. إنه يقدم للانتقام وسيلة: وسيلة لقلب التوازن العادي بين القوى الفاعلة والقوى الارتكاسية. لذا يكون الاضطغان بحد ذاته قد بات تمرداً، وانتصار هذا التمرد أيضاً. إن الاضطغان هو انتصار الضعيف بما هو ضعيف، هو تمرد العبيد وانتصارهم بوصفهم عبيداً. وإنما في انتصار العبيد، يشكل هؤلاء نموذجاً. سوف يتحدد نموذج السيد (النموذج الفاعل) بمَلكة النسيان، كما بقوة الفعل بردود الفعل. أما نموذج العبد (النموذج الارتكاسي) فسوف يتحدد بالذاكرة العجيبة،

---

(10) **Ecce Homo**، القسم الثاني، 1: «إن الروح الالمانية هي عسر هضم، إنها لا تتوصل لإنهاء شيء.. كل الأفكار المسبقة تأتي من الأمعاء. لقد سبق أن قلت إن المؤخرة الثقيلة هي الخطيئة الحقيقية ضد الروح القدس». **أصل الأخلاق**، القسم الثاني، 6: حول «السهم المعوي» لدى إنسان الاضطغان.

(11) تعبير مألوف لدى يونغ، حين يفضح الطابع «الموضوعي» لعلم النفس الفرويدي. لكن يونغ معجب بالضبط بنيتشه لكونه أول من وضع علم النفس على مستوى الذات، أي أول من تصوره كتيبولوجيا حقيقية.

بقوة الاضطغان؛ وثمة سمات عديدة تَنْتُج من ذلك، تحدد هذا النموذج الثاني.

العجز عن الاعجاب، والاحترام، والحب[12]. ـ إن ذاكرة الآثار حاقدة بحد ذاتها. حتى في الذكريات الأكثر تحنّناً، والأشد عشقاً، يختبىء الحقد أو الانتقام. يُرى مجترّو الذاكرة يموّهون هذا الحقد بعملية دقيقة، تقوم على الأخذ على الذات كل ما يأخذونه، في الواقع، على الكائن الذي يتظاهرون بمعزّة ذكراه. لهذا السبب بالذات، علينا الحذر من أولئك الذين يتهمون أنفسهم إزاء ما هو طيّب أو جميل، زاعمين عدم الفهم، وعدم الجدارة: إن تواضعهم يثير الخوف، فأي كره للجمال يختبىء في إعلاناتهم عن الدونية. إضمار الكراهية لكل ما يشعر الناس بأنه مدعاة للمحبة أو للاعجاب، وتصغير كل شيء لكثرة أعمال التهريج أو التفسيرات الدنيئة، ورؤية فخ في كل شيء ينبغي عدم السقوط فيه: لا تتصنعوا فرط الذكاء معي. ليس أكثر ما يذهل في إنسان الاضطغان هو خبثه، بل هو نية الايذاء لديه، قدرته على بخس القيم. لا شيء يقاومه. وهو لا يحترم أصدقاءه، ولا حتى أعداءه. ولا حتى المصيبة أو سبب المصيبة[13]. فلنفكر في أهل طروادة، الذين كان يعجبهم في هيلانة سببُ مصيبتهم ويحترمون فيها هذا السبب. لكن ينبغي أن يجعل إنسان الاضطغان من المصيبة بالذات شيئاً رديئاً، وأن يردَّ التهم ويوزع المثالب: نزعته للحط من قيمة الاسباب، وجَعْل الكارثة «غلطةَ أحدهم». على العكس، يتوحد الاحترام الارستقراطي لأسباب المصيبة مع استحالة حمل (المرء) مصائبه الخاصة به على محمل الجد. إن الجدية التي يأخذ العبد بها مصائبه تنم عن هضم متعسر، وفكر سافل، قاصر عن الشعور بالاحترام.

«السلبية» ـــ في الاضطغان «تظهر السعادة بوجه خاص على شكل مخدِّر، ونعاس، وراحة، وسلام، ويوم عطلة، واسترخاء للروح وللجسد، باختصار بشكل سلبي»[14]. وكلمة سلبي لدى نيتشه لا تعني غير ـ فاعل؛ فغير ـ فاعل

---

(12) **ما وراء الخير والشر**، 260 و**أصل الأخلاق**، المبحث الأول، 10.

(13) كان جول ڤاليس، الثوري «الفاعل»، يشدد على هذه الضرورة المتمثلة باحترام أسباب المصيبة **(Tableau de Paris)**.

(14) **أصل الأخلاق**، المبحث الأول، 10.

هو ارتكاسي؛ لكن كلمة سلبي تعني غير ـ مفعول به. ما هو سلبي إنما هو فقط رد الفعل بما هو غير مفعول به. تدل كلمة سلبي على انتصار رد الفعل، في اللحظة التي يصبح فيها بالضبط اضطغاناً، بعد أن يكون كف عن أن يُفعَل به. لا يعرف إنسان الاضطغان أن يحِب ولا يريد ذلك، لكنه يريد أن يكون محبوباً. ما يريده هو التالي: أن يُحَبَّ، ويُغَذى، ويُروى عطشه، ويداعَبَ، ويُنَوَّم. هو العاجز، المصاب بعسر الهضم، البارد، المصاب بالأرق، العبد. لذلك يبدي إنسان الاضطغان قابلية كبرى للتأثر: إزاء كل الممارسات التي يعجز عن القيام بها، يقدِّر أن أقل تعويض يُدانُ له به هو بالضبط أن يحصل على مكسب من ذلك. يعتبر إذاً عدم محبة الناس له، وعدم إطعامهم إياه، برهاناً على خبث مبين. إنسان الاضطغان هو إنسان المكسب والربح. علاوة على ذلك، لم يتمكن الاضطغان من فرض نفسه في العالم إلا عن طريق تغليب الكسب، بألا يجعل من الربح رغبة وفكراً فقط، بل كذلك منظومة اقتصادية، واجتماعية، ولاهوتية، منظومة كاملة، إوالية إلهية. إن عدم الاعتراف بالربح هو الجريمة اللاهوتية والجريمة الوحيدة ضد الروح. بهذا المعنى يمتلك العبيد **أخلاقاً**، وتكون هذه الأخلاق أخلاق المنفعة[15]. كنا نسأل: من ينظر إلى الفعل من زاوية الخير والشر، الحميد والذميم؟ فلنستعرض كل السجايا التي تسميها الأخلاق «حميدة» في ذاتها، «خيّرة» في ذاتها، على سبيل المثال فكرة النزاهة غير المعقولة. سوف نلاحظ أنها تخفي تطلُّبات شخص ثالث سلبي واعتراضاته: هو الذي يطالب بمصلحة من الافعال التي يقوم بها؛ يمتدح بالضبط السمة النزيهة في الافعال التي يستفيد منها[16]. إن الأخلاق في ذاتها تخفي وجهة النظر المنفعية؛ لكن النفعية تخفي وجهة نظر الثالث السلبي، وجهة النظر الظافرة لعبد يتدخل بين الأسياد.

---

(15) **ما وراء الخير والشر**، 260.

(16) **العرفان البهيج**، 21: «يمتدح القريب النزاهة لأنه يحصل منها على مغنمه. لو كان القريب يستدل هو ذاته بنزاهة ما كان أراد هذه التضحية بالقوة، هذه الخسارة التي يستفيد منها، كان عارض ولادة هذه الميول، وكان أبدى بوجه خاص نزاهته الخاصة به بالقول إنها غير خيِّرة. هاكُمْ ما يشير إلى التناقض الاساسي في هذه الأخلاق التي ينادى بها في أيامنا: إن دوافعها تتعارض مع مبدئها».

عزو الأخطاء، توزيع المسؤوليات، الاتهام الدائم.. يأخذ كل ذلك مكان العدوانية: «إن الميل إلى العدوانية هو في عداد القوة بالدقة ذاتها التي ينتمي بها الشعور بالانتقام والضغينة إلى الضعف[17]». إن إنسان الاضطغان إذ يعتبر الربح كحق، وإذ يعتبر الاستفادة من الافعال التي لا يقوم بها حقاً له، ينفجر اتهامات قاسية ما أن تُخْذَل توقعاته. وكيف لا تصاب بالخذلان، حيث أن الكبت والانتقام يشبهان **أوليّات** الاضطغان؟ إنها **غلطتك** إذا لم يحبني أحد، غلطتك إذا لم أنجح كما كنت آمل، غلطتك أيضاً إذا لم تنجح كما كنتَ تأمل. نقع هنا من جديد على قوة الاضطغان الانثوية المخيفة: لا تكتفي بفضح الجرائم والمجرمين، إنها تريد مذنبين، ومسؤولين. إننا نحزر ماذا يريد مخلوق الاضطغان: يريد أن يكون الآخرون خبثاء، يحتاج الى أن يكون الآخرون خبثاء كي يستطيع الشعور بأنه طيب. **أنت خبيث، إذاً أنا طيب**: هذه هي صيغة العبد الاساسية، إنها تعبر عن الجوهري في الاضطغان من وجهة النظر التيبولوجية، إنها تلخص كل السمات السابقة وتجمع بينها. فلنقارن هذه الصيغة بصيغة السيد: **أنا طيب، إذاً أنت خبيث**. والفرق بين الاثنتين يقيس تمرد العبد وانتصاره: «إن هذا القلب للنظرة الخاطفة المثمّنة يخص بحد ذاته الاضطغان؛ تحتاج أخلاق العبيد دائماً وقبل كل شيء إلى عالم معاكس وخارجي لتولد[18]». يحتاج العبد **أولاً** لطرح كون الآخر خبيثاً.

5 ـ هل هو طيب؟ هل هو خبيث؟

هاكم الصيغتين: أنا طيب إذاً أنت خبيث.. أنت خبيث، إذاً أنا طيب. في متناولنا طريقة المسرحة. من يتلفظ بإحدى هاتين الصيغتين، ومن يتلفظ بالأخرى؟ وماذا يريد كل واحد؟ لا يمكن أن يكون شخص واحد يتلفظ بالاثنتين، **لأن طيّب إحداهما هو بالضبط خبيث الأخرى**. «ليس مفهوم الطيّب واحداً»[19]؛ فلكلمتي **طيب**، و**خبيث**، وحتى لكلمة **إذاً**، عدة معانٍ. ثمة أيضاً، سوف نتحقق من كون طريقة المسرحة، التعددية والماثلة بجوهرها، تعطي

(17) **Ecce Homo**، القسم الأول، 7.

(18) **أصل الأخلاق**، المبحث الأول، 10.

(19) **أصل الأخلاق**، المبحث الأول، 11.

البحث قاعدتها. والبحث لا يجد في مكان آخر القاعدة العلمية التي تشكله كعلم للأعراض المرضية (سيميولوجيا) ونظرية للقيم الأخلاقية (أكسيولوجيا)، متيحة له أن يحدد معنى كلمةٍ وقيمتها. إننا نسأل: من هو ذلك الذي يشرع بالقول: «أنا طيب»؟ ومن المؤكد أنه ليس ذلك الذي يقارن نفسه بالآخرين، ولا ذلك الذي يقارن أفعاله وأعماله بقيم سامية أو مفارقة: ربما لن يشرع... ذلك الذي يقول: «أنا طيب» لا ينتظر أن يقال عنه إنه طيب. هو يُسمَّى هكذا، يسمّى ويقال عنه هكذا، بمقدار ما يفعل بالضبط، ويُثْبِت ويستمتع. إن كلمة طيّب تصف النشاط، والإثبات، والاستمتاع التي تُخْتَبر خلال ممارستها: إنها إحدى صفات النفس، «يقين أساسي تمتلكه نفس بخصوص ذاتها، شيءٌ ما يستحيل البحث عنه، والعثور عليه وربما حتى فقده»[20]. إن ما يسميه نيتشه في الغالب **التمييز** هو السمة الداخلية لما نثبته (ليس علينا ان نبحث عنه)، لما نُفَعِّله (لا نعثر عليه)، لما نستمتع به (لا يمكننا فقده). إن من يثبت ويفعل هو في الوقت ذاته ذلك الذي يكون: «تعني كلمة **Esthlos** بحسب أرومتها شخصاً له وجود، يمتلك حقيقةً، يكون فعلياً، يكون حقيقياً[21]». «هذا الشخص يعي كونه يضفي على الأشياء شرفاً، يخلق القيم. كل ما يجده في ذاته، يكرِّمه؛ إن أخلاقاً كهذه تقوم على تمجيد الذات. تضع في الطليعة الشعور بالامتلاء، بالقوة التي تريد أن تفيض، ورخاءَ توتر داخلي رفيع، ووعيَ ثراءٍ يرغب في العطاء وتقديم كل ما لديه[22]». إن الطيبين أنفسهم، أي الناس المميَّزين، الأقوياء، المتفوقين بمنزلتهم وسمو روحهم، هم الذين اعتبروا أنفسهم طيبين، وحكموا على أفعالهم بأنها طيبة، أي من الدرجة الأولى، واضعين هذه التسعيرة بالتعارض مع كل ما كان سافلاً، وحقيراً ومبتذلاً[23]». إلا أنه ما من مقارنة تتدخل في المبدأ. فأن يكون آخرون خبثاء بمقدار ما لا يثبتون، ولا يفعلون ولا يستمتعون، ليس سوى نتيجة ثانوية، وخلاصةٍ نافية. إن كلمة طيب تدل أولاً على السيد. وتعني خبيثٌ النتيجة وتشير إلى العبد. خبيث، أي نافٍ، سلبي، رديء، تعيس. إن نيتشه يبدأ

(20) **ما وراء الخير والشر**، 287.
(21) **أصل الأخلاق**، المبحث الأول، 5.
(22) **ما وراء الخير والشر**، 260 (أنظر إرادة القوة كـ «فضيلة تعطي»).
(23) **أصل الأخلاق**، المبحث الأول، 2.

شرح قصيدة ثيوغنيس المدهشة، المبنية بكاملها على الإثبات الغنائي الاساسي: نحن الطيبون، هم الخبثاء، الأشرار. لا جدوى من البحث عن أدنى تلوين أخلاقي في هذا التقدير الارستقراطي؛ إنّ الأمر يتعلق بعلم أخلاقٍ وتيبولوجيا، تيبولوجيا للقوى، وعلم أخلاق لطرق الوجود المطابقة.

«أنا طيب، إذاً أنت خبيث»: إن كلمة **إذاً**، في فم الاسياد، تُدخِل فقط خلاصة نافية. إن النافي إنما هو الخلاصة. وهذه الأخيرة إنما تنطرح فقط كنتيجة إثبات كامل: «نحن الارستقراطيين، الجميلين، السعداء»[24]. إن كل الايجابي موجود بالنسبة للسيد في المقدمات المنطقية. تلزمه مقدّمات الفعل والإثبات، والاستمتاع بهذه المقدمات، ليَخْلُص إلى شيء ما نافٍ ليس الشيء الجوهري ولا هو بمهم إطلاقاً. ليس أكثر من «مُكمِّلٍ، تلوين إضافي»[25]. تكمنُ أهميته الكبرى في زيادة مضمون الفعل والإثبات، ولحم مزيجهما ومضاعفة الاستمتاع الذي يتناسب معهما: إن الطيب «لا يبحث عن نقيضه إلا ليثبت نفسه بنفسه مع قدر أكبر من الفرح»[26]. هذا هو وضع **العدوانية**: إنها النافي، لكن النافي كناتج للنشاط، النافي كنتيجة لقوة إثبات. يتعرف السيد إلى نفسه بفعل قياس، حيث تَلْزَم قضيتان ايجابيتان لصنع نفي، بما أن النفي النهائي هو فقط وسيلة لتعزيز المقدمات.. «أنت خبيث، إذاً أنا طيب». لقد تبدل كل شيء: ينتقل النافي إلى المقدمات، ويجري تصور الايجابي كخلاصة، خلاصة مقدمات نافية. إن النافي هو الذي ينطوي على الجوهري، ولا يوجد الايجابي إلا بواسطة النفي. لقد أصبح النافي «الفكرة الأصلية، البداية، الفعل بامتياز»[27]. تَلْزَمُ العبدَ مقدماتُ رد الفعل والنفي، الاضطغان والعدمية، للحصول على خلاصة إيجابية في الظاهر. علماً أنه ليس لها غير ظاهر الايجابية. لذا يصر نيتشه كثيراً على تمييز الاضطغان والعدوانية: إنهما يختلفان من حيث الطبيعة، يحتاج إنسان الاضطغان لتصور لا ـ أنا، ثم لمعارضة هذا اللا ـ أنا لكي يطرح نفسه في الأخير

(24) **أصل الأخلاق**، المبحث الأول، 10.

(25) **أصل الأخلاق**، المبحث الأول، 11.

(26) **أصل الأخلاق**، المبحث الأول، 10.

(27) **أصل الأخلاق**، المبحث الأول، 11.

كذات. يا له من قياس غريب للعبد: يحتاج لنفيين لصنع ظاهر إثبات. ونحن بتنا نشعر بأي شكلٍ حصل قياس العبد على هذا القدر من النجاح في الفلسفة: شكل **الديالكتيك**. الديالكتيك، كإيديولوجية للحقد.

«أنت خبيث، إذاً أنا طيب. إن العبد هو الذي يتكلم في هذه الصيغة. لن ننفي انه، ثمة أيضاً، قد تم خلقُ قيم. لكن أي قيم غريبة! يبدأ المرء بتقرير أن الآخر خبيث. ومن كان يقول عن نفسه إنه طيب، هو ذا الآن يقال عنه إنه خبيث. هذا الخبيث هو ذلك الذي يفعل، الذي لا يمتنع عن الفعل، إذاً الذي لا ينظر إلى الفعل من زاوية النتائج التي سترتِّبها على ثالثين، والطيب، الآن، هو ذلك الذي يمتنع عن الفعل: إنه طيب بالضبط في هذا، في كونه يربط كل فعل بوجهة نظر ذلك الذي لا يفعل، بوجهة نظر ذلك الذي يكابد **نتائجه**، أو أفضلَ أيضاً بوجهة النظر الأكثر رهافة الخاصة بثالث إلهي يسبر **نواياه**. «يكون طيباً كل من لا يمارس العنف ضد أحد، كل من لا يهين ولا يهاجم أحداً، ولا يقتص، تاركاً لله ان ينتقم، كل من يبقى مختبئاً مثلنا، ويتحاشى التقاء الشر، وفضلاً عن ذلك لا ينتظر الكثير من الحياة، مثلنا، نحن الصابرين، والمتواضعين والعادلين[28]. هوذا يولد الخير والشر، ويحل التحديد الاخلاقي، تحديد الخيِّر والشرير، محل الحكم الأخلاقي. أصبح طيِّبُ علم الأخلاق خبيثَ الأخلاق، وشريرُ علم الأخلاق طيِّبَ الأخلاق. ليس الخيرُ والشرُّ الطيِّبَ والشريرَ، بل هما على العكس تبديل تحديدهما، وعكسُه، **وقلبُه**. لسوف يشدد نيتشه على النقطة التالية: «ما وراء الخير والشر» لا يعني «ما وراء الطيب والشرير». بل العكس...»[29]. إن الخير والشر قيمتان جديدتان، لكن أي غرابةٍ في طريقة خلق هاتين القيمتين! يجري خلقهما عبر قلب الطيب والشرير. لا يجري خلقهما عبر الفعل، بل بالامتناع عن الفعل. لا بالاثبات، بل بالشروع في النفي. لذا يقال إنهما غير مخلوقتين، الهيتان، مفارِقتان، أعلى من الحياة. لكن فلنفكر في ما تخفيه هاتان القيمتان، في نمط خلقهما. إنهما تخفيان حقداً خارقاً، حقداً على الحياة، حقداً على كل ما هو فاعل ومثبِت في الحياة. ليست هنالك قيم

(28) **أصل الأخلاق**، المبحث الأول، 13.

(29) **أصل الأخلاق**، المبحث الأول، 17.

أخلاقية تبقى لحظة واحدة إذا كانت مفصولة عن هذه المقدمات التي تكون خلاصتها. وبصورة أشد عمقاً، ليس من قيم دينية، يمكن فصلها عن هذا الحقد وهذا الانتقام الذين تستمد منهما نتيجتهما. إن إيجابية الدين هي إيجابية ظاهرة: يجري استخلاص أن البائسين، والفقراء، والضعفاء، والعبيد هم الطيبون، لأن الأقوياء «خبثاء» و«هالكون». لقد جرى اختراع التعيس الطيب، والضعيف الطيب: ليس ثمة انتقام أفضل من الأقوياء والسعداء. ما عساها تصير المحبة المسيحية من دون قوة الاضطغان اليهودي التي تنفخ فيها الحياة وتوجهها؟ ليست المحبة المسيحية نقيض الاضطغان اليهودي، بل نتيجته، خلاصته، تتويجه[30]. إن الدين يخفي إلى هذا الحد أو ذاك (وغالباً، في فترات الأزمة، لا يعود يخفي إطلاقاً) المبادىء التي ينبثق منها: وزن المقدمات النافية، روح الانتقام، قوة الاضطغان.

6 ـ الاستدلال الزائف

أنتَ خبيث: أنا عكس ما أنت؛ إذاً أنا طيّب. ـ على مَ يقوم الاستدلال الزائف؟ فلنفترض حَمَلاً عالماً بالمنطق. يصاغ قياس الحَمَل الثاني على الشكل التالي: الطيور الجوارح خبيثة (أي الطيور الجوارح هي كل الخبثاء، وكل الخبثاء هم طيور جوارح)؛ والحال انني عكس طير جارح؛ إذاً أنا طيب[31]. من الواضح أن الطير إنما يجري النظر إليه، في المقدمة الصغرى، كما هو (في الواقع)، أي كقوة لا تنفصل عن آثارها أو تجلياتها. لكن يجري، في المقدمة الكبرى، افتراض أنه قد يكون في وسع الطير الجارح ألا يُظهر قوته، وقد يكون في وسعه أن يكبح آثارها، وينفصل عما يستطيعه: إنه خبيث، لكونه لا يكبح نفسه. يجري الافتراض إذاً أن قوةً واحدة هي التي تكبح نفسها في الحمل الفاضل، لكنها تترك لنفسها العنان في الطير الجارح الخبيث. لأن في وسع القوي أن يمتنع عن الفعل، يكون الضعيف شخصاً كان في وسعه أن يفعل لو لم يمتنع عن ذلك.

---

(30) أصل الأخلاق، المبحث الأول، 8.

(31) أصل الأخلاق، المبحث الأول، 13: «هذه الطيور الجوارح خبيثة؛ وذلك الذي يكون طيراً جارحاً بأقل قدر ممكن، لا بل عكس ذلك تماماً، أي حملاً ـ ألا يكون طيباً؟».

هوذا ما يقوم عليه الاستدلال الزائف للاضطغان: **وهم قوة مفصولة عما تستطيع**. بفضل هذا الوهم بالذات تنتصر القوى الارتكاسية. لا يكفيها، في الواقع، أن تتهرب من النشاط؛ ينبغي أن تقلب أيضاً ميزان القوى، وأن تعارض القوى الفاعلة وتتمثل كمتفوقة. إن سيرورة الاتهام في الاضطغان تضطلع بهذه المهمة: «تُسقِط»(*) القوى الارتكاسية صورةً للقوة مجرَّدةً ومحيَّدةً؛ وستكون قوةٌ كهذه مفصولةٌ عن معلولاتها **مذنبةً** بالفعل، **ومستحِقّةً** على العكس إذا هي لم تفعل؛ علاوة على ذلك، سوف يُتصوَّر أنه يلزم قدر أكبر من القوة (المجردة) لأجل الامتناع (عن الفعل) مما لأجل الفعل. وإنه لمن المهم تحليل تفصيل هذا **الوهم** لا سيما أن القوى الارتكاسية تكتسب، بواسطته، قُدرةً مُعْدِيةً، فيما تصبح القوى الفاعلة ارتكاسية **بالفعل**:

1 ـ عَزْم moment السببية: يجري شطر القوة. في حين لا تنفصل القوة عن تجلّيها، يُصْنع من التجلي معلولٌ effet يُسْنَد إلى القوة كما إلى علة متمايزة ومنفصلة: «إنهم يتعاملون مع الظاهرة ذاتها أولاً على أنها علة ومن ثم على أنها معلول تلك العلة. ولا يفعل علماء الطبيعة أفضل حين يقولون إن القوة تُفعِّل، وإن القوة تنتج هذا المعلول أو ذاك[32]». يأخذون علة على أنها «مجرد علامة مقوية للذاكرة، صيغة مختصرة»: حين يقولون مثلاً إن البرق يلمع[33]. يُحِلون محل العلاقة الفعلية للدلالة علاقة سَببيةٍ خياليةٍ[34]. يبدأون بكبت القوة في ذاتها، ثم يجعلون من تجليها شيئاً آخر يجد في القوة علة فاعلة متميّزة؛

2 ـ عزم الجوهر substance: يُسقِطون القوة المشطورة هكذا في أساس substrat، في ذات تكون حرةً في إظهارها أو غير حرة. يحيّدون القوة، يجعلون منها فِعْلَ ذاتٍ يكون في وسعها أيضاً ألا تفعل. لا ينفك نيتشه يفضح في

(*) الإسقاط هنا، أو projection، بمعنى تسليط صورة، أو قوة على شيء أو مكان يستقبلها (م).

(32) **أصل الأخلاق**، المبحث الأول، 13.

(33) **إرادة القوة**، المبحث الأول، 100.

(34) **غسق الآلهة الزائفين**، «الاخطاء الأربعة الكبيرة»: نقد مفصل للسببية.

«الذات» وهماً أو وظيفة نحويين. وسواء تعلق الأمر بذرّة الابيقوريين، أو بجوهر ديكارت، أو بالشيء في ذاته لدى كانط، فكل هذه الذوات هي إسْقاط «أرواح شريرة صغيرة خيالية»[35]؛

3 ـ عزم التحديد المتبادل: يجري تخليق[*] القوة المحيدة هكذا. ذلك أنه لو جرى افتراض أن في وسع قوةٍ ما ألا تُظهر القوة التي «تمتلكها»، فليس أكثر لا معقولية، على العكس، أن يجري افتراض قدرة قوةٍ ما على إظهار القوة التي «لا تمتلكها». ما أن يجري إسقاط القوى في ذاتٍ وهميةٍ، حتى تَظْهَر هذه الذات مذنبةً أو مستحقة، مذنبةً بكونِ القوة الفاعلة تمارس النشاط الذي تمتلكه، ومستحقة إذا لم تكن القوة الارتكاسية تمارس ما... لا تمتلكه: «كما لو كان ضعف الضعيف بالذات، أي جوهره، وكل واقعه الوحيد، والمحتوم والثابت، إنجازاً حراً، شيئاً جرى اختياره بحرية، فعلاً جديراً بالتقدير[36]». يجري استبدال التمييز الملموس بين القوى، والفرق الأصلي بين القوى الموصوفة (الطيّب والشرير)، بالتعارض الاخلاقي بين قوى مجوْهَرة (الخير والشر).

7 ـ نمو الاضطغان: الكاهن اليهودي

لقد جَعَلنا التحليل ننتقل من وجه أول إلى وجه ثانٍ للاضطغان. وحين سيتكلم نيتشه على الاحساس بالخطأ، سوف يميز فيه بوضوح وجهين اثنين: وجهاً أول حيث يكون الاحساس بالخطأ «في حالته الخام»، مادة خالِصة أو «مسألة سيكولوجيا حيوانية، لا أكثر»؛ ووجهاً ثانياً لا يكون الاحساس بالخطأ من دونه ما هو كائن، لحظةً تستفيد من هذه المادة السابقة، وتدفعها لتتخذ شكلاً[37]. وهذا التمييز يتناسب مع الطوبولوجيا والتيبولوجيا. والحال إن كل شيء يشير إلى أنه بات مناسباً للاضطغان. إن للاضطغان، هو أيضاً، وجهين أو عَزْمين. أحدهما، وهو طوبولوجي، شيءٌ يتعلق بعلم النفس الحيواني، إنما يشكل

(35) **أصل الأخلاق**، المبحث الأول، 13؛ حول نقد الكوجيتو الديكارتي، أنظر **إرادة القوة**، القسم الأول، 98.

(*) أي إضفاء الأخلاق على الشيء moraliser أو جعله أخلاقياً (م).

(36) **أصل الأخلاق**، المبحث الأول، 13.

(37) **أصل الأخلاق**، المبحث الثالث، 20.

الاضطغان كمادة خام: إنه يعبر عن الطريقة التي تتملص بها القوى الارتكاسية من فعل القوى الفاعلة (**إنتقال** القوى الارتكاسية، اكتساح ذاكرة الآثار للوعي). والثاني، وهو تيبولوجي، يعبّر عن الطريقة التي يأخذ بها الاضطغان شكلاً: تصبح ذاكرة الآثار سمة نموذجية، لأنها تجسد روح الانتقام، وتمارس عملية اتهام دائم؛ وإذاك، تعارض القوى الارتكاسية القوى الفاعلة وتفصلها عما تستطيعه (**قلب** ميزان القوى، **إسقاط** صورة ارتكاسية). وسوف نلاحظ أن تمرد القوى الارتكاسية لن يكون تحوَّلَ بعد إلى انتصار، أو أن هذا النصر الموضعي لن يكون تحوّل بعد إلى انتصار كامل، من دون هذا الوجه الثاني للاضطغان. سوف نلاحظ أيضاً انه في أي من الحالتين لا تنتصر القوى الارتكاسية عبر تشكيل قوة أكبر من قوة القوى الفاعلة. في الحالة الأولى، يتم كل شيء بين قوى ارتكاسية (**انتقال**) ؛ وفي الحالة الثانية، تفصل القوى الارتكاسية القوى الفاعلة عما تستطيعه، لكن بواسطة وهم، ومخاتلة (**القلب بفعل الاسقاط**). مذاك، يبقى لنا أن نحل مشكلتين اثنتين من أجل فهم مجمل الاضطغان: 1 - كيف تنتج القوى الارتكاسية هذا الوهم؟ 2 - تحت أي تأثير تتولى إنتاجه؟ أي: من الذي ينقل القوى الارتكاسية من الطور الأول الى الطور الثّاني؟ من يحضِّر مادة الاضطغان؟ من يعطي الاضطغان شكلاً، من هو «فنان» الاضطغان؟

لا تنفصل القوى عن العنصر التفاضلي الذي تشتق منه نوعيتها. لكن القوى الارتكاسية تعطي عن هذا العنصر صورة مقلوبة: يصبح اختلاف القوى، المرئي من جهة رد الفعل، تَعارُض القوى الارتكاسية مع القوى الفاعلة. يكفي إذاً أن تمتلك القوى الارتكاسية فرصة تنمية هذه الصورة أو إسقاطها كي يجري قلب توازن القوى والقيم التي تتناسب مع هذا التوازن، بدورها. والحال أنها تجد هذه الفرصة في الوقت نفسه الذي تجد فيه وسيلة التملص من النشاط. إذ تتوقف القوى الارتكاسية عن أن تكون مفعولاً بها **تُسقِط** الصورة المقلوبة. إن هذا الإسقاط الارتكاسي هو ما يسميه نيتشه وهماً: وهمَ عالم فو - محسوس بالتعارض مع هذا العالم، وَهْمَ إلهٍ يتناقض مع الحياة. إنه هو الذي يميّزه نيتشه من قوة puissance الحلم الفاعلة، وحتى من الصورة الايجابية لآلهة يثبتون الحياة ويمجدونها: «في حين يعكس عالم الأحلام الواقع، لا يفعل عالم الأوهام

غير تزييفه، والحط من قدره، ونفيه[38]». إنه هو الذي يشرف على كل تطور الاضطغان، أي على العمليات التي يجري بواسطتها، وفي آن معاً، فصل القوة الفاعلة عما تستطيعه (تزوير)، واتهامها ومعاملتها على أنها مذنبة (حط من القدر)، وقلب القيم المطابقة رأساً على عقب (نفي). في هذا الوهم بالضبط، وبواسطة هذا الوهم، **تتمثل** القوى الارتكاسية **كمتفوقة**. «لقد لزم، من أجل قول لا، رداً على كل ما يمثل حركة الحياة الصاعدة، على كل ما يكون نبلَ محتدٍ، وقوةً، وجمالاً، وإثباتاً للذات على الأرض، لزم أن تخترع غريزة الاضطغان، التي صارت جنِّياً، عالماً آخر لنفسها، بدا لنا منه إثباتُ الحياة هذا كما لو أنه الشر، الشيء الذي يستدعي اللعنة في ذاته[39]».

لكن كان يلزم أن يصبح الاضطغان «جنّياً». كان يلزم فنانٌ متخيّل قادر على الاستفادة من الفرصة، وتوجيه الإسقاط، قيادة الاتهام، ممارسة القلب. لا نعتقدنَّ أن الانتقال من عزمٍ للاضطغان الى عزم آخر، مهما يكن سريعاً ومضبوطاً، يقتصر على مجرد تسلسل ميكانيكي. يلزم تدخل فنان عبقري. يدوِّي سؤال نيتشه «مَنْ؟» أكثر إلحاحاً مما في أي وقت مضى. «**ينطوي أصل الأخلاق على سيكولوجيا الكاهن الأولى**[40]». ذلك الذي يعطي الاضطغان شكلاً، ذلك الذي يقود الاتهام، ويتابع مسعى الانتقام أبعد فأبعد، ذلك الذي يتجرأ على قلب القيم، إنما هو الكاهن. وبوجه أخص الكاهن اليَهودي، الكاهن بشكله اليهودي[41]. إنه هو، المعلِّم في الديالكتيك، الذي يعطي العبد فكرة القياس الارتكاسي. هو الذي يصنع المقدمات النافية. هو الذي يتصور الحب: حباً جديداً يأخذه المسيحيون على عاتقهم، مثل خلاصة حقدٍ لا يُصَدَّق، وتتويجه، وزهرته السامة. هو الذي يشرع بالقول «التعساء وحدهم هم الطيبون؛ الفقراء، والعاجزون، والصغار هم وحدهم الطيبون؛ أولئك الذين يتألمون، والمحتاجون، والمرضى والمشوهون هم أيضاً الاتقياء الوحيدون، الوحيدون

(38) **المسيح الدجال**، 15، وكذلك 16 و18.

(39) **المسيح الدجال**، 24.

(40) **Ecce Homo**، «أصل الأخلاق».

(41) يلخص نيتشه تفسيره لتاريخ الشعب اليهودي في **المسيح الدجال**، 24، 25، 26: بات الكاهن اليهودي ذلك الذي يشوه تراث ملوك إسرائيل والعهد القديم.

الحاظون ببركة الله؛ هم وحدهم من سيمتلكون الغبطة. على العكس، أنتم الآخرين، أنتم النبلاء والقادرين، كنتم دائماً الأشرار، والقساة، والجشعين، ومن لا يشبعون، والزناديق، وسوف تبقون أيضاً إلى الأبد المنبوذين والملعونين والهالكين[42]!» من دونه، ما كان العبد عرف الارتفاع إلى ما فوق حالة الاضطغان الخام. مذاك، ولأجل التقدير الصحيح لتدخل الكاهن،ينبغي رؤية بأي طريقة يكون متواطئاً مع القوى الارتكاسية، لكن متواطئاً فقط ولا ينخلط بها. إنه يضمن انتصار القوى الارتكاسية، يحتاج إلى هذا الانتصار، لكنه يتابع هدفاً لا يمكن الخلط بينه وبين هدفها. إن إرادته هي إرادة قوة، وإرادة القوة لديه هي العدمية[43]. إننا نقع على القضية الاساسية، ومفادها أن العدمية، أو قوة النفي بحاجة للقوى الارتكاسية، لكن نقع أيضاً على نقيضها: إن العدمية، قوة النفي، هي التي تقود القوى الارتكاسية الى النصر. إن هذه اللعبة المزدوجة تُعطي الكاهن اليهودي عمقاً وازدواجية لا مثيل لهما: «إنه ينحاز، بحرية، وبفهم عميق للبقاء، إلى كل غرائز الانحطاط، **ولا يعني ذلك أنها تسيطر عليه**، لكنه اكتشف فيها قوة كان يمكن أن تجعله ينجح ضد **العالم**[44]».

سوف يكون علينا أن نعود إلى هذه الصفحات الشهيرة التي يعالج فيها نيتشه اليهودية والكاهن اليهودي. غالباً ما حفزت التفسيرات الأكثر إثارة للشكوك. فمعروف أن النازيين أقاموا مع أعمال نيتشه علاقات ملتبسة: ملتبسة، لأنهم كانوا يحبون أن ينسبوا أنفسهم إليها، لكنهم كانوا يعجزون عن ذلك من دون بتر استشهادات، وتزوير طبيعات، وحظر نصوص رئيسية. بالمقابل لم يكن نيتشه ذاته يقيم علاقات ملتبسة مع نظام بيسمارك. وأقلّ أيضاً مع النزعة

(42) **أصل الأخلاق**، المبحث الثالث، 7.

(43) **المسيح الدجال**، 18: «إعلان الحرب، باسم الله، على الحياة، والطبيعة، وإرادة الحياة. هل الله هو الصيغة لكل افتراءات العالم الأرضي، وكل أكاذيب العالم الآخر؟ العدم المؤلَّه في الله، إرادة العدم المقدسة...» ـ المسيح الدجال، 26: «يسيء الكاهن استخدام اسم الله: يطلق تسمية مملكة الله على وضع قائم يكون فيه الكاهن هو من يحدد القيم، ويسمّي إرادة الله الوسائل التي يستخدمها لبلوغ هذا الوضع أو الإبقاء عليه...».

(44) **المسيح الدجال**، 24. ـ **أصل الأخلاق**، المبحث الأول، 6، 7، 8: لا يجب الخلط بين هذا الكاهن والعبد، بل هو يشكل فئة مغلقة خاصة.

الالمانية الكبرى، والعداء للسامية. كان يحتقرها ويكرهها. «لا تعاشروا أحداً يكون متورطاً في مهزلة السلالات السخيفة هذه[45]». وهذه الصيحة من القلب: «لكن أخيراً بماذا تظنون أني أحس حين يخرج اسم زرادشت من فم المعادين للسامية[46]!» لكي نفهم معنى تأملات نيتشه في موضوع اليهودية، يجب أن نتذكر أن «المسألة اليهودية» كانت قد أصبحت، في المدرسة الهيغلية، موضوعة ديالكتيكية بامتياز. ثمة أيضاً، يستعيد نيتشه المسألة، لكن وفقاً لطريقته الخاصة به. يسأل: كيف تَشَكَّلَ الكاهن في تاريخ الشعب اليهودي؟ ضمن أي شروط تشكَّلَ، شروط سوف يتبين أنها **حاسمة بالنسبة لمجمل التأريخ الأوروبي**؟ لا شيء أكثر إذهالاً من إعجاب نيتشه بملوك إسرائيل والعهد القديم[47]. إن المشكلة اليهودية تشكل وحدة لا تنفصم مع مشكلة تَشَكّل الكاهن في عالم إسرائيل هذا: هذه هي المشكلة الحقيقية من الطبيعة التيبولوجية. لذا يشدد نيتشه كثيراً على النقطة التالية: أنا مخترع علم نفس الكاهن[48]. صحيح أنه لا تنقص الاعتبارات العرقية لدى نيتشه، لكن العرق لا يتدخل إطلاقاً إلا كعنصر في **تقاطع**، كعامل في **مركَّب** فيزيولوجي، وكذلك سيكولوجي، وسياسي، وتاريخي واجتماعي. إن مركَّباً كهذا هو بالضبط ما يدعوه نيتشه نموذجاً. نموذج الكاهن، ليس ثمة مشكلة أخرى بالنسبة لنيتشه. وهذا الشعب اليهودي

---

(45) **الأعمال المنشورة بعد الوفاة** (ترجمة بول Bolle، مركور).

(46) رسالتان الى فريتش في 23 و29 آذار 1887. - حول كل هذه النقاط، وحول تزويرات النازيين لنيتشه، أنظر كتاب ب.م. تيكولا، **من نيتشه إلى هتلر** (فاسكيل، 1936)، حيث جرى إيراد الرسالتين إلى فريتش. - ونحن نقع في **ما وراء الخير والشر**، 251، على حالة جميلة لنص نيتشوي استخدمه المعادون للسامية، في حين أن معناه هو العكس تماماً.

(47) **ما وراء الخير والشر**، 52: «إن تذوُّق العهد القديم هو حجر مِحَكٌ لعظمة النفوس ورداءتها... إن الجمع، في غلاف واحد، بين العهد القديم والعهد الجديد، الذي يشكل انتصاراً من جميع النواحي للذوق البالي، بحيث يصبحان كتاباً واحداً، هو التوراة، الكتاب بامتياز، ربما يكون أكبر وقاحة وأسوأ خطيئة ضد الفكر أذنبت بها أوروبا الأدبية».

(48) **Ecce Homo**، القسم الثالث، «أصل الأخلاق».

ذاته، الذي وجد شروط وجوده، في لحظة من تاريخه، في الكاهن، هو اليوم الاقدر على إنقاذ أوروبا وحمايتها من نفسها، عن طريق اختراع شروط أخرى جديدة[49]. لن نقرأ صفحات نيتشه حول اليهودية من دون استرجاع ما كتبه الى فريتش، وكان كاتباً معادياً للسامية وعنصرياً: «أتوسل إليك ألا ترسل إليّ بعد الآن منشوراتك، فأنا أخشى أن أفقد صبري».

8 ـ الاحساس بالخطأ والداخلية

هاكُم موضوع الاضطغان بوجهيه: حرمان القوة الفاعلة من شروط ممارستها المادية، وفصلها قطعاً عما تستطيعه. لكن إذا كان صحيحاً أن القوة الفاعلة تُفصَل عما تستطيعه وهمياً،فليس أقل صحة أن شيئاً ما فعلياً يحدث لها، كنتيجة لهذا الوهم. من وجهة النظر هذه، لا يزال سؤالنا يثار من جديد: ماذا تصير القوة الفاعلة حقاً؟ إن جواب نيتشه بالغ الدقة: أيّاً يكن السبب الذي يجري لأجله تشويه قوة فاعلة، وحرمانها من شروط ممارستها وفصلها عما تستطيعه، **فإنها تنقلب إلى داخل، تنقلب ضد ذاتها**. إن التحول إلى الداخل، والانقلاب ضد الذات، هما الطريقة التي تصير بها القوة الفاعلة ارتكاسية حقاً. «كل الغرائز التي لم تنطلق، التي تمنعها قوة قمعية من الانفجار باتجاه الخارج، تنقلب الى الداخل: هذا ما أسميه استبطان الانسان... هذا هو أصل الاحساس بالخطأ[50]». بهذا المعنى ينوب الاحساس بالخطأ مناب الاضطغان. فكما ظهر لنا الاضطغان، لا ينفصل عن دعوة مرعبة، عن تجربة كما عن إرادة نشر عدوى. إنه يخفي حقده خلف فأل حبٍّ مجرِّب: أنا الذي أتهمك، إنما أفعل ذلك لخيرك، أحبك، لكي تنضم إليَّ، إلى حين تنضم إلي، الى حين تصبح أنت بالذات كائناً متوجعاً، مريضاً، ارتكاسياً، كائناً طيباً... «متى سيتوصل اناس الاضطغان إلى نصر انتقامهم الأسمى، والنهائي، والباهر؟ لا شك (أن ذلك سيحصل) حين يتوصلون إلى أن **يُلقوا** في وعي السعداء شقاءهم هم وكل الشقاآت: بحيث يشرع هؤلاء يحمرّون من سعادتهم وربما يقول بعضهم للبعض الآخر: ثمة ما يثير الخجل في أن يكون المرء سعيداً إزاء هذا القدر من

(49) أنظر **ما وراء الخير والشر**، 251 (نص شهير عن اليهود والروس والألمان).

(50) **أصل الأخلاق**، المبحث الثاني، 16.

المصائب[51]». في الاضطغان، تتهم القوةُ الارتكاسية وتُسقِط نفسها. لكن الاضطغان لا يكون شيئاً لو لم يدفع المتهم ذاته إلى الاعتراف بأخطائه، إلى «التحول إلى الداخل»: إن **التسليط إلى الداخل** introjection للقوة الفاعلة ليس عكس **الاسقاط** بل نتيجته وتتمة الاسقاط الارتكاسي. لن نرى في الاحساس بالخطأ نموذجاً جديداً، في الأكثر نجد في النموذج الارتكاسي، في نموذج العبد، ضروباً ملموسةً حيث يكون الاضطغان تقريباً في حالته النقية؛ وضروباً أخرى يُغطي فيها الاضطغانَ الاحساسُ بالخطأ، الذي يكون بلغ أقصى نموه. لا تنتهي القوى الارتكاسية من اجتياز أطوار انتصارها: إن الاحساس بالخطأ يشكل امتداداً للاضطغان، يقودنا أبعد أيضاً إلى ميدان تمتد فيه العدوى. تصبح القوة الفاعلة ارتكاسية، ويصير السيد عبداً.

إن القوة الفاعلة، المفصولة عما تستطيعه، لا تتبخر. إذ تنقلب ضد ذاتها، **تولّد الألـم**. يحل توليد الألـم محل الاستمتاع بالذات: «هذا العمل المقلق، الممتلىء فرحاً مخيفاً، عمل نفسٍ مفصولةٍ طوعاً، تعذب **نفسها** التذاذاً بالتعذيب»؛ «يجري السعي وراء العذاب، والمرض، والبشاعة، والضرر الارادي، والبَضع، والاماتات، والتضحية بالذات مثلما يجري السعي وراء استمتاع»[52]. بدل أن تنظم الألـمَ القوى الارتكاسية، تولّده القوة الفاعلة القديمة، فتَنْتُجُ من ذلك ظاهرة مثيرة، ويتعذر سبرها: مضاعَفةٌ للألـم، إخصاب ذاتي لهُ، فرط إنتاج له. إن الاحساس بالخطأ هو الوعي الذي يضاعف الألـم، لقد وجد وسيلة صنعه، المتمثلة بقلب القوة الفاعلة ضد ذاتها، المصْنَع القذر. **مضاعفة الألـم باستبطان القوة، تسليط القوة الى الداخل**، هذا أول تحديد للإحساس بالخطأ.

9 ـ مشكلة الألـم

هاكم على الأقل تحديد الوجه الأول للإحساس بالخطأ: الوجه الطوبولوجي، الحالة الخام أو المادية. إن الداخلية فكرة معقدة. إن ما يكون مستبطناً أولاً إنما هو القوة الفاعلة؛ لكن القوة المستبطنة تصير صانعة للألـم؛ وبما أنه يتم توليد الألـم بمزيد من الوفرة، تمتد الداخلية «في العمق، وفي

---

(51) **أصل الأخلاق**، المبحث الثالث، 14.

(52) **أصل الأخلاق**، المبحث الثاني، 18، والثالث، 11.

العرض، وفي الارتفاع»، بالوعاً أشد فأشد جشعاً. وهذا يعني، في المقام الثاني، ان الألم يتعرض بدوره **للاستبطان**، والتحسيس(*)، والروحنة. ماذا تعني هذه العبارات؟ **يجري اختراع معنى جديد للألم، معنى داخلي، معنى حميم:** يجعلون من الألم نتيجة خطيئة، غلطة. لقد صنعت ألمك لأنك ارتكبت خطيئة، وسوف تنقذ نفسك عبر صنع ألمك. الألم متصوراً كنتيجة غلط حميمة، والآلية الداخلية لخلاص، الألم المستبطن فيما يجري صنعه أولاً بأول، «الألم المتحول إلى شعور بالغلط، والخوف، والعقاب»[53]: هاكم الوجه الثاني للشعور بالخطأ، عزمه الطوبولوجي، الاحساس بالخطأ كشعور بالذنب.

لكي نفهم طبيعة هذا الاختراع، يجب أن نقدر أهمية مشكلة أعم: ما هو معنى الألم؟ إن معنى الوجود يتوقف عليه بكامله؛ إن للوجود معنى بمقدار ما للألم معنى في الوجود[54]. والحال أن الألم رد فعل، ويبدو أن معناه الوحيد يكمن في إمكانية الفعل برد الفعل هذا، أو على الأقل تحديد موضع أثره، وعزله، بهدف تفادي أي انتشار إلى حين نتمكن من جديد من إعادة ـ الفعل. إن المعنى الفاعل الخاص بالألم يظهر إذاً **كمعنى خارجي**، ولكي نحكم على الألم من وجهة نظر فاعلة، يجب الابقاء عليه في عنصر خارجيته. وهذا يتطلب فناً كاملاً، هو فن الاسياد. إن لدى الاسياد سراً. هم يعرفون أنه ليس للألم غير معنى واحد: إمتاع أحدهم، إمتاع أحدٍ يتسبب به أو يتأمله. إذا كان الإنسان الفاعل قادراً على ألا يحمل ألمه الخاص به على محمل الجد، فذلك «لأنه يتخيل دائماً شخصاً يمتعه ذلك الألم. ولهذا التخيل دور في الايمان بالآلهة الفاعلين الذين يملأون العالم الاغريقي: «لكل شر تبريره طالما يستمتع إله بالنظر إليه... ما كان، في التحليل الأخير، معنى حرب طروادة وفظاعات مأساوية أخرى؟ ليس ثمة من شك في أنها كانت ألعاباً لإمتاع أبصار الآلهة[55]». ثمة نزوع في الوقت الراهن للتذرع بالألم كحجة ضد الوجود؛ وهذه المحاجة تنم

(*) أي جعل الشيء حسياً (م).

(53) **أصل الأخلاق**: المبحث الثالث، 20.

(54) **الاعتبارات غير الحالية**، القسم الثاني، «شوبنهاور مربياً»، 5.

(55) **أصل الأخلاق**، المبحث الثاني، 7.

عن طريقة في التفكير عزيزة على قلوبنا، طريقة ارتكاسية. لا نضيع أنفسنا فقط من وجهة نظر ذلك الذي يتألم، بل من وجهة نظر إنسان الاضطغان، الذي لم يعد يفعل بردود فعله. فلنفهمْ أن معنى الألمِ الفاعلَ يظهر في منظورات أخرى: ليس الألم حجة ضد الحياة، بل هو على العكس محرِّض للحياة، «طعم للحياة»، حجة لصالحها. إن رؤية الألم أو حتى إنزال الألم هو بنية للحياة كحياة فاعلة، تجلٍّ فاعلٌ للحياة. إن للألم معنى مباشراً لصالح الحياة، هو معناه الخارجي. «تشمئز... رقتنا، أو بالأحرى نفاقنا، من أن تتمثل بكل الطاقة المطلوبة الى أي حد كانت القسوة متعة البشرية البدائية المفضلة وكانت تدخل كتابلٍ في كل لذاتها تقريباً... لا استمتاع من دون قساوة، هذا ما ينبئنا به تاريخ الانسان الأكثر قدماً والأشد طولاً. وللعقاب هو الآخر مظاهر العيد[56]». هذا هو إسهام نيتشه في المشكلة الروحانية بوجه خاص، التي يلخصها السؤال التالي: ما هو معنى الألم والعذاب؟

لهذا ينبغي الاعجاب باختراع الإحساس بالخطأ المدهش: إنه معنى جديد للعذاب، **معنى داخلي**. لم يعد وارداً أن يفعل المرء بألمه، أو أن يحكم عليه من وجهة نظر فاعلة. على العكس، هو يتشاغل ضد الألم بواسطة الهوى. «أشد الاهواء وحشية»: يجعل من الألم عاقبة غلطة ووسيلة خلاص؛ يشفي نفسه من الألم بأن يصنع المزيد من الألم أيضاً، باستبطانه أكثر أيضاً؛ يتشاغل، أي يشفي نفسه من الألم عن طريق تلويث الجرح[57]. منذ كتاب **أصل المأساة**، كان نيتشه يشير الى أطروحة أساسية: تموت التراجيديا في الوقت نفسه الذي تصبح فيه الدراما نزاعاً حميماً ويُستبطن العذاب. لكن من يخترع معنى الألم الداخلي ومن يريده؟

10 ـ نمو الاحساس بالخطأ: الكاهن المسيحي

استبطان القوة، ثم استبطان الألم بالذات: ليس الانتقال من لحظة الاحساس بالخطأ الأول الى لحظته الثانية أكثر آلية مما كان تسلسل وجهي الاضطغان. ثمة أيضاً، يلزم تدخل الكاهن. هذا التجسد الثاني للكاهن هو

---

(56) **أصل الأخلاق**، المبحث الثاني، 6.

(57) **أصل الأخلاق**، المبحث الثالث، 15.

التجسد المسيحي: «فقط في يدي الكاهن، هذا الفنان الحقيقي للشعور بالخطأ، بدأ هذا الشعور يتشكل[58]». إن الكاهن المسيحي هو الذي يخرج الاحساس بالخطأ من حالته الخام أو الحيوانية، هو الذي يشرف على استبطان الألم. إنه هو، الكاهن ـ الطبيب، الذي يشفي الألم عبر تلويث الجرح. هو، الكاهن ـ الفنان، الذي يرتفع بالاحساس بالخطأ إلى شكله الأعلى: الألم، عاقبة خطيئة.. لكن كيف يعمل؟ «لو أردنا أن نلخص بصيغة قصيرة قيمة وجود الكاهن، ينبغي القول: الكاهن هو **الانسان الذي يغيّر اتجاه الاضطغان**[59]». نتذكر أن إنسان الاضطغان، المتألم بشكل أساسي، يبحث عن علة لعذابه. إنه يتهم، يتهم كل ما هو فاعل في الحياة. ينتصب الكاهن هنا متخذاً شكله الأول: يشرف على الاتهام، ينظمه. أنظر إلى هؤلاء الناس الذين يقولون عن أنفسهم إنهم طيبون، أنا أقول لك: إنهم خبثاء. إن قوة الاضطغان موجهة بكاملها إذاً إلى الآخر، ضد الآخرين. لكن الاضطغان مادة متفجرة، إنه يجعل القوى الفاعلة تصبح ارتكاسية. ينبغي عندئذٍ أن يتكيف الاضطغان مع هذه الشروط الجديدة. ينبغي أن يبدل اتجاهاته. ينبغي أن يجد الانسان الارتكاسي، الآن، **في ذاته**، علة عذابه. هذه العلة، يوحي إليه الاحساس بالخطأ ان عليه البحث عنها «في ذاته، في خطأ اقترفه في الزمن الماضي، عليه أن يفسره كعقاب»[60]. ويظهر الكاهن مرة ثانية ليشرف على تغيير الاتجاه هذا: «هذا صحيح، يا نعجتي، ينبغي أن يكون أحدهم علة عذابك؛ لكن أنت ذاتك علة كل ذلك، أنت ذاتك علة ذاتك[61]». يخترع الكاهن فكرة **الخطيئة**: «بقيت الخطيئة حتى اليوم الحدث الاساسي في تاريخ النفس المريضة؛ إنها تمثل بالنسبة إلينا أكثر ضروب البراعة شؤماً في التفسير الديني[62]». إن كلمة **غلطة** تحيل الآن الى الغلطة التي اقترفتها، إلى غلطتي أنا، إلى ذنبي. هاكم كيف يجري استبطان الألم؛ لما كان عاقبة للخطيئة، ليس له من معنى غير معنى حميم.

---

(58) **أصل الأخلاق**، المبحث الثالث، 20.

(59) **أصل الأخلاق**، المبحث الثالث، 15.

(60) **أصل الأخلاق**، المبحث الثالث، 20.

(61) **أصل الأخلاق**، المبحث الثالث، 15.

(62) **أصل الأخلاق**، المبحث الثالث، 20.

ينبغي تقويم علاقة المسيحية باليهودية من وجهتي نظر اثنتين. فمن جهة، جاءت المسيحية كتتويج لليهودية. إنها تواصل مسعاها، وتنجزه. كل قوة الاضطغان تفضي إلى إله الناس الفقراء، والمرضى والخطأة. ونيتشه يشدد في صفحات مشهورة على طبع القديس بولس الحاقد، وعلى سفالة العهد الجديد[63]. حتى موت المسيح هو عطفة تعيد إلى القيم اليهودية: بهذا الموت يقام تعارض زائف بين الحب والكراهية، يعطي هذا الحب وجهاً أكثر إغراء كما لو كان مستقلاً عن تلك الكراهية، وضحية لها[64]. تُخفى عن النفس الحقيقة التي كان بيلاطس البنطي قد اكتشفها: المسيحية هي نتيجة اليهودية، وهي تجد فيها كل مقدماتها، إنها فقط خلاصة **تلك** المقدمات.. لكن صحيح، من وجهة نظر أخرى، أن المسيحية تأتي بنغم جديد. لا تكتفي بإنجاز الاضطغان، إنها تبدّل اتجاهه. تفرض هذا الاختراع الجديد، الاحساس بالخطأ. والحال، أننا، هنا أيضاً، لن نؤمن بأن الاتجاه الجديد للاضطغان في الاحساس بالخطأ يتعارض مع الاتجاه الأول ثمة أيضاً، يتعلق الأمر فقط بتجربة وإغراء إضافيين. كان الاضطغان يقول «هذه غلطتك»، ويقول الاحساس بالخطأ «هذه غلطتي». لكن الاضطغان لا يهدأ طالما لم تنتشر عدواه. هدفه أن تصبح الحياة كلها ارتكاسية، وأن يصبح المعافون مرضى. لا يكفيه أن يتهم، ينبغي أن يشعر المتهم بأنه مذنب. والحال ان الاضطغان إنما يبيّن المَثَل في الاحساس بالخطأ، ويبلغ ذروة قوته المعدية: بتغيير الاتجاه. هذه غلطتي، هذه غلطتي، إلى أن يستعيد العالم بأسره هذه اللازمة الحزينة، إلى أن ينمّي كل ما هو فاعل في الحياة هذا الشعور ذاته بالذنب. وليس ثمة شروط أخرى لقوة الكاهن: إن الكاهن، بطبيعته، هو ذلك الذي يجعل نفسه سيد أولئك الذين يتعذبون[65].

نعثر مجدداً، في كل ذلك، على طموح نيتشه: ثمة حيث يرى الديالكتيكيون نقائض أو تعارضات، تبيان أن هنالك اختلافات أكثر دقة يجب اكتشافها، تنسيقات وعلاقات متبادلة أشد عمقاً يجب تقويمها. ليس الضمير

---

(63) **المسيح الدجال**، 42 ـ 43، 46.

(64) **أصل الأخلاق**، المبحث الأول، 8.

(65) **أصل الأخلاق**، المبحث الثالث، 15.

التاعس الهيغلي، الذي ليس سوى عَرَض، بل الاحساس بالخطأ! لقد كان تعريف وجه الاحساس بالخطأ الأول هو التالي: **مضاعفة الألم عبر استبطان القوة.** أما تعريف الوجه الثاني فهو: **استبطان الألم عبر تبديل اتجاه الاضطغان.** لقد شدَّدنا على الطريقة التي ينوب بها الاحساس بالخطأ مناب الاضطغان. ويجب التشديد أيضاً على توازي الاحساس بالخطأ والاضطغان. إن كلاً من هذين الضربين ليس فقط له عزمان، أحدهما طوبولوجي والآخر تيبولوجي، بل إن الانتقال من عزمٍ إلى الآخر يستدعي تدخل شخص الكاهن. والكاهن يفعل دائماً بواسطة وهم. وكنا حلَّلنا الوهم الذي يقوم عليه قلب القيم في الاضطغان. لكن تبقى لنا مشكلة يجب حلها: على أي وهم يرتكز استبطان الألم، وتبديل اتجاه الاضطغان في الإحساس بالخطأ؟ وهذه المشكلة معقدة بقدر ما هي تُشرِك، في رأي نيتشه، مجمل الظاهرة المسماة **ثقافة.**

11 ـ الثقافة المنظور إليها من وجهة النظر القبتاريخية

تعني الثقافة الترويض والانتقاء. ويسمي نيتشه حركة الثقافة «أخلاقية العادات»[66]؛ وهذه الأخيرة لا تنفصل عن الأغلال، وأعمال التعذيب، والوسائل الفظيعة المستخدمة لترويض الانسان. لكن في هذا الترويض العنيف، تميز عين عالم النِّسابة عنصرين اثنين[67]:

1 ـ ما تطيعه، في شعب، أو عرق أو طبقة، يكون دائماً تاريخياً، وتعسفياً، وسُخرياً، وأبله ومحدوداً؛ إن هذا يمثل في أغلب الاحيان أسوأ القوى الارتكاسية؛

2 ـ لكن في واقع تقديم فروض الطاعة لشيءٍ ما، وليس مهماً ما يكون هذا الشيء، يظهر مبدأ يتجاوز الشعوب، والسلالات والطبقات. طاعة القانون لأنه القانون: يعني شكل القانون أن **نشاطاً** ما، قوةً فاعلةً ما تُمارَسُ على الانسان وتحدد لنفسها مهمة ترويضه. هذان الوجهان، **وإن كانا لا ينفصلان في التاريخ**، يجب عدم الخلط بينهما: من جهةٍ، الضغط التاريخي الذي تمارسه دولة، أو كنيسة، الخ.، على الافراد الذين يتعلق الأمر باستيعابهم؛ ومن جهةٍ

(66) **الفجر**، 9.

(67) **ما وراء الخير والشر**، 188.

أخرى، نشاط الانسان ككائن نوعي، ونشاط النوع الانساني بوصفه يُمارَس على الفرد بما هو فرد. من هنا استخدام نيتشه كلمتي «بدائي»، «قبتاريخي»: **تسبق** أخلاقية العادات التاريخ الشامل[68]؛ إن الثقافة هي النشاط النوعي، «عمل الانسان الحقيقي على ذاته، خلال الفترة الاطول من حياة النوع البشري، كل عمله القبتاريخي...، مهما تكن درجة القساوة، والطغيان، والبلاهة والعته الخاصة به»[69]. كل قانون تاريخي تعسفي، لكن ما لا يكون تعسفياً، ما يكون قبتاريخياً ونوعياً، إنما هو قانون طاعة قوانين. (سوف يعثر برغسون مجدداً على هذه الاطروحة، حين سيبيّن في **الينبوعين** أن كل عادة هي تعسفية، لكن عادة امتلاك عادات تكون طبيعية).

قبتاريخي يعني نوعي générique. والثقافة هي النشاط القبتاريخي للإنسان. لكن على مَ يقوم هذا النشاط؟ يتعلق الأمر دائماً بإعطاء الانسان عادات؛ بجعله يطيع قوانين، بترويضه. وترويض الانسان يعني تكوينه بحيث يتمكن من الفعل بقواه الارتكاسية. ويمارَس نشاط الثقافة مبدئياً على القوى الارتكاسية، يعطيها عادات ويفرض عليها مثالات، لجعلها قادرة على أن تكون مفعولاً بها. وبوصف الثقافة ثقافةً، فهي تمارَس في اتجاهات عديدة. إنها تهاجم حتى القوى الارتكاسية الخاصة باللاوعي، القوى الهضمية والمعوية الأكثر جوفية (النظام الغذائي، وشيئاً شبيهاً بما سوف يسميه فرويد تربية العضلات العاصرة sphincters)[70]. لكن موضوعها الرئيسي هو تعزيز الوعي. هذا الوعي الذي يتحدد بالطابع العابر للتحريضات، هذا الوعي الذي يستند هو ذاته إلى ملكة النسيان، يجب إعطاؤه تماسكاً وصلابة لا يمتلكهما بذاته. إن الثقافة تزود الوعي بملكة جديدة تعارض في الظاهر ملكة النسيان، عنينا الذاكرة[71]. لكن الذاكرة التي يتعلق الأمر بها هنا ليست ذاكرة الآثار. هذه الذاكرة الأصلية لم

---

(68) **الفجر**، 18.

(69) **أصل الأخلاق**، المبحث الثاني، 2.

(70) **Ecce Homo**، القسم الثاني: «لماذا أنا ماكر إلى هذا الحد».

(71) **أصل الأخلاق**، المبحث الثاني، 1: «هذا الحيوان النسّاء بالضرورة، والذي يكون النسيان بالنسبة اليه قوة وتجلياً لصحة متينة، خَلَقَ لنفسه مَلَكَة معاكسة، هي الذاكرة، سوف يحبط بواسطتها النسيان، **في بعض الحالات**».

تعد مرتبطة بالماضي، بل باتت مرتبطة بالمستقبل. ليست ذاكرة الحساسية، بل هي ذاكرة الارادة. ليست ذاكرة الآثار، بل هي ذاكرة الكلام[72]. هي ملكة قطع الوعود، إلزام المستقبل، ذكرى المستقبل ذاته. إن تَذَكُّر الوعد الذي قطعناه ليس تذكر اننا قطعناه في اللحظة الماضية تلك، بل ان علينا الوفاء به في اللحظة القادمة كذا. هاكُمْ بالضبط موضوع الثقافة الانتقائي: تكوين إنسان قادر على الوعد، إذاً على التصرف بالمستقبل، إنسان حر وقدير. إن إنساناً كهذا هو وحده فاعل؛ هو يفعل بردود فعله، وفيه كل شيء فاعل أو مفعول به. إن ملكة الوعد هي معلول الثقافة كنشاط للانسان على الإنسان؛ والإنسان الذي في وسعه أن يعد هو ناتج الثقافة كنشاط نوعي.

إننا نفهم لماذا لا تتراجع الثقافة مبدئياً أمام أي عنف: «ربما ليس هناك شيء أرهب وأكثر مدعاة للقلق في قبتاريخ الانسان من تقوية ذاكرته... لم يكن ذلك يتم أبداً من دون أعمال تعذيب، وشهادات وتضحيات دموية، حين كان الإنسان يحكم بأن من الضروري أن يخلق لنفسه ذاكرة[73]». قبل بلوغ الهدف (الانسان الحر، والفاعل والقدير)، كم من أعمال التعذيب ضرورية لترويض القوى الارتكاسية، لإجبارها على أن تكون مفعولاً بها. لقد استخدمت الثقافة دائماً الوسيلة التالية: جعلت من الألم وسيلة تبادل، عملة، معادلاً؛ المعادل الدقيق بالضبط لنسيان، خسارة مسبَّبة، وعد لم يتم الوفاء به[74]. والثقافة المربوطة بهذه الوسيلة تسمى **عدالة**؛ وهذه الوسيلة ذاتها تدعى **عقاباً**. خسارة مسبَّبة = ألم متعرَّض له، هاكُمْ معادلة العقاب التي تحدد علاقة بين الانسان والانسان. هذه العلاقة بين الناس تتحدد، وفقاً للمعادلة، على أنها **علاقة دائن**

(72) **أصل الأخلاق**، المبحث الثاني، 1: ـ حول هذه النقطة، يتأكد التشابه بين فرويد ونيتشه. يعزو فرويد إلى «ما قبل الوعي» آثاراً **لفظية**، متميزة من الآثار الذاكرية الخاصة بالمنظومة اللاواعية. وتتيح له هذا التمييز الاجابة عن السؤال التالي: «كيف يجري جعل عناصر مكبوتة (ما قبل) واعية؟» والجواب هو التالي: «عن طريق استعادة هذه الاعضاء الوسيطة ما قبل الواعية التي هي الذكريات اللفظية». ويمكن إيراد سؤال نيتشه على الشكل التالي: كيف يمكن «الفعل بـ» القوى الارتكاسية؟

(73) **أصل الأخلاق**، المبحث الثاني، 3.

(74) **أصل الأخلاق**، المبحث الثاني، 4.

بمدين: تجعل العدالة الانسان **مسؤولاً عن دَيْن**. وتعبر العلاقة بين الدائن والمدين عن نشاط الثقافة في سيرورة الترويض أو التكوين الخاصة بها. هذه العلاقة، المتناسبة مع النشاط القبتاريخي، هي ذاتها علاقة الانسان بالانسان، «الأكثر بدائية بين الأفراد» لا بل السابقة «لبدايات أي تنظيم اجتماعي»[75]. أكثر من ذلك، إنها تستخدم كمثال «للأطباع الاجتماعية الأكثر بدائية والأكثر فظاظة». إن نيتشه إنما يرى في التسليف لا في التبادل النموذج الأقدم للتنظيم الاجتماعي. الانسان الذي يدفع بألمه مقابل الخسارة التي يسببها، الانسان المعتبر مسؤولاً عن قواه الارتكاسية: هاكم الوسيلة التي استخدمتها الثقافة لبلوغ هدفها. ـ إن نيتشه يقدم لنا إذاً الذرية الوراثيه التالية:

1 ـ الثقافة كنشاط قبتاريخي أو نوعي، عملية ترويض وانتقاء؛ 2 ـ الوسيلة التي يستخدمها هذا النشاط، معادلة العقاب، علاقة الدِّين، الانسان المسؤول؛ 3 ـ حاصل هذا النشاط: الانسان الفاعل، والحر القدير، الانسان الذي في وسعه أن يقطع الوعود.

12 ـ الثقافة منظوراً إليها من وجهة النظر البعد ــ تاريخية

كنا نطرح مشكلة تتعلق بالاحساس بالخطأ. ولا تبدو الذُّرّية الوراثية للثقافة تقرِّبنا من حلٍّ إطلاقاً. على العكس، إن الخلاصة الأكثر بديهية هي أنه لا الإحساس بالخطأ، ولا الاضطغان يتدخلان في سيرورة الثقافة والعدالة. «ليست للاحساس بالخطأ، هذه النبتة الأكثر غرابة والأكثر إثارة للاهتمام في نباتات أرضنا، **ليست له** جذوره في هذه الأرض بالذات[76]». فمن جهة، لا يعود أصل العدالة إطلاقاً إلى الانتقام، والاضطغان. يحصل لمبشرين بالأخلاق، لا بل لاشتراكيين، أن يشتقوا العدالة من شعور ارتكاسي: الشعور بالاساءة المعاني منها، روح الانتقام، رد الفعل الاقتصاصي. لكن هكذا اشتقاقاً لا يفسر شيئاً: يبقى تبيان كيف يمكن أن يكون ألم الغير إرضاءً للانتقام، تعويضاً للانتقام. والحال اننا لن نفهم بتاتاً المعادلة القاسية خسارة مسبَّبة = ألم متعرض له، إذا لم

---

(75) **أصل الأخلاق**، المبحث الثاني، 8. ـ في العلاقة بين الدائن والمدين «سوف يعارض الشخص الشخص للمرة الأولى، مقارناً نفسه شخصاً بشخص».

(76) **أصل الأخلاق**، المبحث الثاني، 14.

ندخل طرفاً ثالثاً، هو اللذة التي نحس بها عندما نتسبب بألم أو نتأمله[77]. لكن لهذا الطرف الثالث ذاته، المعنى الخارجي للألم، أصلاً مختلفاً جداً عن أصل الانتقام أو رد الفعل: هو يحيل الى وجهة نظر فاعلة، إلى قوى ارتكاسية تحدد لنفسها مهمةً ولذةً تتمثلان بترويض القوى الارتكاسية. إن العدالة هي النشاط النوعي الذي يروّض قوى الانسان الارتكاسية، والذي يجعلها قادرة على أن تكون مفعولاً بها ويحمِّل الإنسان مسؤولية هذه القدرة ذاتها. سوف تجري معارضة العدالة بالطريقة التي يتكون بها الاضطغان، ثم الإحساس بالخطأ: بانتصار القوى الارتكاسية، بعجزها عن أن تكون مفعولاً بها، بحقدها على كل ما هو فاعل، بمقاومتها، بانعدام عدالتها الاساسي. لذلك فإن الاضطغان، بعيداً عن ان يكون في أصل العدالة، «هو آخر حقل تفوز به روح العدالة... إن الإنسان الفاعل، العدواني، لا بل العدواني بعنف، هو أقرب مئة مرة إلى العدالة من الانسان الارتكاسي»[78].

ومثلما ليس الاضطغان أصل العدالة، لا يولِّد العقاب الاحساس بالخطأ. أياً يكن تعدد معاني العقاب، ثمة دائماً معنى **لا يمتلكه** العقاب. ليس للعقاب خاصّيّة إيقاظ الشعور بالغلط لدى المذنب. «وخز الضمير الحقيقي نادر إلى أقصى الحدود، لا سيما لدى الاشرار والمجرمين؛ ليست السجون والمعتقلات هي الأماكن المناسبة لتفقيس هذه الدودة القارضة... وفي أطروحة عامة، يبرِّد العقاب ويُقَسِّي؛ هو يركِّز؛ يزيد من حدة المشاعر العدائية؛ يزيد من قوة المقاومة. وإذا حصل أن حطّم الطاعة وأفضى إلى خضوع مثير للرثاء وإذلال طوعي، فإن نتيجة كهذه تكون بالتأكيد أقل إيجاباً للعِبْرة مما يكون التأثير الوسطي للعقاب، إذ إن هذه النتيجة هي على العموم عبارة عن رزانة يابسة

(77) **أصل الأخلاق**، المبحث الثاني، 6: «إن ذلك الذي يُدْخِل، هنا، بصورةٍ ثقيلةٍ، فكرة الانتقام، لا يفعل غير جعل الظلمات أشد كثافة بدل تبديدها. ويُرجِع الانتقام الى المشكلة ذاتها: كيف يمكن أن يكون التعذيب تعويضاً؟ هاكُمْ ما ينقص معظم النظريات: تبيان من أي وجهة نظر يكون «التسبب بالألم» مدعاةً للذة.

(78) **أصل الأخلاق**، المبحث الثاني، 11: «إن الحق على الأرض هو بالضبط شعار النضال ضد المشاعر الارتكاسية، والحرب التي تخوضها ضد هذه المشاعر القوى الفاعلة والعدوانية».

وعَبوس. فإذا رجعنا الآن الى آلاف السنين تلك التي **سبقت** تاريخ الانسان، سوف نزعم بجسارة ان العقاب هو الذي أخر بالصورة الاشد قوةً نمو الشعور بالذنب، على الأقل لدى ضحايا السلطات القمعية[79]». سوف نعارض على نحو منهجي بين حالة الثقافة حيث يشعر الانسان، لقاء ألمه، بأنه مسؤول عن قواه الارتكاسية، وحالة الاحساس بالخطأ حيث يشعر الانسان، على العكس، بأنه مذنب بسبب قواه الارتكاسية ويشعر بها على أنها مذنبة. وأياً تكن طريقة نظرتنا الى الثقافة أو العدالة، نرى فيها دائماً ممارسة نشاط مثقِّف، أي عكس الاضطغان، والاحساس بالخطأ.

ويتعزز هذا الانطباع أيضاً إذا تأملنا حاصل النشاط الثقافي: الانسان الفاعل والحر، الانسان الذي في وسعه أن يقطع الوعود. مثلما الثقافة هي العنصر القبتاريخي الخاص بالانسان، فإن حاصل الثقافة هو العنصر ما بعد التاريخي للإنسان. «فلنضع نفسنا في خاتمة السيرورة الضخمة، في المكان الذي تُنْضِج فيه الشجرة ثمارها أخيراً، الذي يقدم فيه المجتمع وأخلاقية عاداته أخيراً ما لم يكونا لأجله غير وسيلتين؛ وسوف نجد أن ثمرة الشجرة الأكثر نضجاً هي **الفرد الأسمى**، الفرد الذي لا يشبه غير نفسه، الفرد المتحرر من أخلاقية العادات، الفرد المستقل وما فوق الأخلاقي (لأن الاستقلال والأخلاقية يتنافيان)، باختصار الانسان صاحب الارادة النظيفة، والمستقلة والثابتة، الانسان الذي في وسعه أن يقطع الوعود...[80]». إن نيتشه يعلمنا هنا أنه لا ينبغي الخلط بين حاصل الثقافة ووسيلتها. إن النشاط النوعي للانسان يشكل الانسان المسؤول عن قواه الارتكاسية: **مسؤولية ــ دَيْن**. لكن هذه المسؤولية ليست غير وسيلة للترويض والانتقاء: إنها تقيس تدريجياً قدرة القوى الارتكاسية على أن تكون مفعولاً بها. إن الحاصل النهائي للنشاط النوعي ليس إطلاقاً الإنسان المسؤول بالذات أو الانسان الأخلاقي، بل الانسان المستقل وما فوق الأخلاقي، أي الذي يفعل حقاً بقواه الارتكاسية والذي تكون كل القوى الارتكاسية مفعولاً بها لديه. هذا الأخير وحده «يمكنه» أن يقطع الوعود، وذلك

(79) **أصل الأخلاق**، المبحث الثاني، 14.

(80) **أصل الأخلاق**، المبحث الثاني، 2.

بالضبط لأنه لم يعد مسؤولاً أمام أي محكمة. ليس حاصل الثقافة الانسان الذي يطيع القانون، بل الفرد السيد والمشترع الذي يتحدد بالمقدرة على نفسه، وعلى القَدَر، وعلى القانون: الحر، والخفيف، **واللامسؤول**. إن لفكرة المسؤولية، لدى نيتشه، حتى بشكلها الأرقى، القيمة المحدودة لمجرد وسيلة: لم يعد الفرد المستقل مسؤولاً عن قواه الارتكاسية أمام العدالة، إنه سيدها، ومليكها، ومشترعها، ومؤلفها وممثلها. هو الذي يتكلم، لم يعد عليه أن **يجيب**. ليس للمسؤولية ـ الدَّيْن من معنى فاعل آخر غير الاختفاء في الحركة التي يتحرر بواسطتها الانسان: يتحرر الدائن لأنه يشارك في حق الاسياد، ويتحرر المدين، حتى ولو كان الثمن لحمه وألمه؛ كلاهما يتحرر، ويتملص من السيرورة التي روضتهما[81]. تلك هي الحركة العامة للثقافة: أن تزول الوسيلة في الحصيلة. المسؤولية كمسؤولية أمام القانون، والقانون كقانون للعدالة والعدالة كوسيلة للثقافة، كل ذلك يزول في حاصل الثقافة ذاتها. تولِّد أخلاقية العادات الانسان المتحرر من أخلاقية العادات، ويولد روح القوانين الإنسان المتحرر من القانون. لهذا يتكلم نيتشه على التدمير الذاتي للعدالة[82]. إن الثقافة هي النشاط النوعي للإنسان، لكن لما كانت كل هذه الثقافة انتقائية، تولِّد الفرد كهدفها النهائي، حيث يُلغى النوعيُّ هو ذاته.

13 ـ الثقافة منظوراً إليها من وجهة النظر التاريخية

لقد تصرفنا كما لو كانت الثقافة تمضي ممّا قبل التاريخ إلى ما بعد التاريخ. نظرنا إليها كنشاط نوعي كان يصل إلى الفرد، بفضل عمل طويل قبتاريخي، كما لو إلى حاصله ما بعد التاريخي. وفي الواقع، هنا بالضبط يكمن جوهره، المتناسب مع تفوق القوى الفاعلة على القوى الارتكاسية. لكننا أهملنا نقطة مهمة، هي انتصار القوى الداخلية والارتكاسية، في الواقع. لقد أهملنا **التاريخ**. يجب أن نقول عن الثقافة إنها زالت منذ زمن طويل، وإنها لم تبدأ بعد، وذلك في الوقت ذاته. إن النشاط النوعي يضيع في ليل الماضي، كما يضيع

(81) **أصل الأخلاق**، المبحث الثاني، 5، و13 و21.

(82) **أصل الأخلاق**، المبحث الثالث، 10: العدالة «تَتَخَلَّص، كما كل شيء ممتاز في هذا العالم، الى تدمير نفسها بنفسها».

حاصله في ليل المستقبل. إن الثقافة في التاريخ تتلقى معنىً مختلفاً جداً عن جوهرها الخاص بها، بما أنها مأسورة على يد قوى أجنبية ذات طبيعة مختلفة تماماً. إن النشاط النوعي في التاريخ لا ينفصل عن حركة تشوِّهه وتشوه حاصله. أكثر من ذلك، إن التاريخ هو هذا التشويه ذاته، إنه يختلط بـ «انحطاط الثقافة». يقدم لنا التاريخُ بدل النشاط النوعي سلالاتٍ، وشعوباً، وطبقات، وكنائس ودولاً. وتنضاف إلى النشاط النوعي (تطعِّمه) منظمات اجتماعية، وجمعيات، وطوائف ذات سمة ارتكاسية، وطفيليات تأتي لتغطيها وتمتصها. وإذ تستفيد القوى الارتكاسية من النشاط النوعي، الذي تزيِّف حركته، تكوِّن جماعات، أو ما يسميه نيتشه «قطعاناً»[83]. يقدم لنا التاريخ، بدل العدالة وسيرورة تدميرها الذاتي، مجتمعات لا تريد أن تَهْلَك، ولا تتخيل شيئاً أعلى من قوانينها. ما هي هذه الدولة التي قد تصغي لنصيحة زرادشت: «دعيهم إذاً يطيحوك»[84]؟ يجري الخلط في التاريخ بين القانون والمضمون الذي يحدده، وهو مضمون ارتكاسي يُثَقِّله ويمنعه من الزوال، إلا لصالح مضامين أخرى، أكثر حماقة وأكثر ثقلاً.. يقدم لنا التاريخ بدل الفرد السيد كحاصل للثقافة، حاصله الخاص به، الانسان المدجَّن، الذي يجد فيه معنى التاريخ المشهور: «الطِّرح الجليل»، «الحيوان القطيعي، الكائن المطيع، المعرَّض للمرض، الرديء، أوروبي الأيام الراهنة»[85]. يقدم لنا التاريخ كل عنف الثقافة، على أنه المُلْكُ الشرعي للشعوب، والدول والكنائس، على أنه تجلّي **قوَّتها**. وفي الواقع، كل أساليب الترويض إنما يجري استخدامها، لكنْ يتم عكسُها، وتحويلها (عن مسارها)، وقلبُها. إن أخلاقاً، وكنيسة ودولة هي أيضاً عمليات انتقاء، ونظريات للتراتب. وفي القوانين الأكثر حماقة، وفي الجماعات البشرية الأكثر محدودية، يتعلق الأمر أيضاً بترويض الانسان، واستخدام قواه الارتكاسية. لكن استخدامها لأي غرض؟ القيام بأي ترويض؟ أي انتقاء؟ يجري استخدام أساليب الترويض، لكن لجعل الانسان الحيوان القطيعي، المخلوق المطيع والمدجَّن. ويجري استخدام اساليب الانتقاء، لكن لتحطيم الأقوياء، وفرز الضعفاء، أو المتألمين أو العبيد. يجري

---

(83) **أصل الأخلاق**، المبحث الثالث، 10.

(84) **زرادشت**، القسم الثاني، «الأحداث الجسام».

(85) **ما وراء الخير والشر**، 62 .. **أصل الأخلاق**، المبحث الأول، 11.

قلب الانتقاء والتراتب. يصبح الانتقاء عكس ما كان من وجهة نظر النشاط؛ لا يعود غير وسيلة لحفظ الحياة الارتكاسية، وتنظيمها ونشرها[86].

يظهر التاريخ إذاً كالفعل الذي تستولي به القوى الارتكاسية على الثقافة أو تحرفها لحسابها. ليس انتصار القوى الارتكاسية عَرَضاً في التاريخ، بل هو مبدأ «التاريخ الشامل» ومعناه. وهذه الفكرة عن انحطاط تاريخي للثقافة تحتل في أعمال نيتشه مكاناً مسيطراً: سوف تفيد كذريعة في صراع نيتشه ضد فلسفة التاريخ وضد الديالكتيك. إنها تلهم خيبة أمل نيتشه: بعد أن كانت الثقافة «يونانية» تصبح «المانية».. ومنذ **الاعتبارات غير الحالية**، يحاول نيتشه أن يفسر لماذا وكيف تنتقل الثقافة إلى خدمة القوى الارتكاسية التي تشوهها[87]؟ وبصورة أشد عمقاً، ينمّي نيتشه رمزاً غامضاً: إنه كلب النار[88]. إن كلب النار هو صورة النشاط النوعي، وهو يعبر عن علاقة الانسان بالأرض. لكن الأرض مصابة بالضبط بمرضين، الانسان وكلب النار ذاته. ذلك أن الإنسان هو الإنسان المدجَّن؛ والنشاط النوعي هو النشاط المشوّه، والممسوخ، الذي يضع نفسه في خدمة القوى الارتكاسية، والذي يختلط بالكنيسة وبالدولة.. «الكنيسة؟ إنها ضرب من ضروب الدولة والضرب الأكثر نفاقاً. لكن صَهْ، أيها الكلب المنافق، فأنت تعرف نوعك أفضل من أي شخص آخر! إن الدولة كلب منافق مثلك انت؛ ومثلك تحب أن تتكلم دخاناً وعواءً، لكي توحي للآخرين مثلك أنت بأن كلامها يخرج من أحشاء الأشياء. ذلك أن الدولة تريد على الاطلاق أن تكون البهيمة الأهم على الأرض؛ والناس يصدقون ذلك».. إن زرادشت يلجأ إلى كلب نارٍ آخر: «يتكلم هذا حقاً من قلب الأرض». هل «هذا هو النشاط النوعي أيضاً؟ لكن الأمر يتعلق هذه المرة بالنشاط النوعي الملتَقَط في عنصر ما قبل التاريخ، الذي يتناسب معه الانسان بوصفه مولَّداً في عنصر ما بعد التاريخ؟ حتى وإن كان هذا التفسير ناقصاً، يجب أن ننظر فيه. إن نيتشه، في كتابه

(86) **أصل الأخلاق**، المبحث 3، 13-20. **ما وراء الخير والشر**، 62.

(87) **الاعتبارات غير الحالية**، القسم الثاني، «شوبنهاور مربياً»، 6. - يفسر نيتشه حرْفَ الثقافة مشيراً إلى «ثلاث أنانيات»: أنانية **المتملكين**، وأنانية **الدولة**، وأنانية **المعلم**.

(88) **زرادشت**، القسم الثاني، «الأحداث الجسام».

الاعتبارات غير الحالية، كان قد بات يضع ثقته في «العنصر غير التاريخي وما فوق التاريخي، الخاص بالثقافة» (أي ما كان يسميه معنى الثقافة الاغريقي)[89].

هنالك ، والحق يقال، عدد من الاسئلة التي لا نستطيع إلى الآن أن نجيب عنها. ما هو الوضع القانوني لعنصر الثقافة المزدوج هذا؟ هل هو حقيقي؟ هل هو شيء مختلف عن «رؤيا» لزرادشت؟ إن الثقافة لا تنفصل في التاريخ عن الحركة التي تشوّهها وتضعها في خدمة القوى الارتكاسية؛ لكن الثقافة لا تنفصل أكثر عن التاريخ بالذات. نشاط الثقافة، النشاط النوعي للانسان: أليس هذا مجرد فكرة؟ إذا كان الإنسان من حيث الجوهر (أي نوعيّاً) كائناً **ارتكاسياً**، كيف يمكنه أن يمتلك، أو حتى أن يكون امتلك في قبتاريخ، **نشاطاً** نوعياً؟ كيف يمكن أن يظهر إنسان فاعل، حتى في بعد - تاريخ(*) dans une post-histoire؟ إذا كان الإنسان ارتكاسياً من حيث الجوهر، يبدو أن النشاط ينبغي أن يتعلق بكائن مختلف عن الإنسان. وإذا كان الإنسان يمتلك، على العكس، نشاطاً نوعياً، يبدو أنه لا يمكن تشويه (هذا النشاط) إلا بصورة عَرَضية. يمكننا، مؤقتاً، أن نفرز فقط أطروحات نيتشه، مؤجلين الاهتمام بالبحث عن مدلولها إلى تاريخ لاحق: الإنسان ارتكاسي من حيث الجوهر؛ لكن هذا لا يمنع أن يكون هناك نشاط نوعي للانسان، لكنه مشوّه بالضرورة، ويخطىء هدفه بالضرورة، مفضياً إلى الانسان المدجّن؛ وهذا النشاط يجب أن يُستأنَف على مستوى آخر، مستوىً يولِّد عليه، لكنه يولّد شيئاً غير الانسان....

بيد أنه بات يمكن تفسير لماذا يسقط النشاط النوعي بالضرورة في التاريخ وينقلب لمصلحة القوى الارتكاسية. إذا كانت ترسمية **الاعتبارات غير الحالية** غير كافية، فمؤلفات نيتشه تقدم اتجاهات أخرى يمكن إيجاد حل فيها. إن نشاط الثقافة يطرح على نفسه ترويض الانسان، أي جعل القوى الارتكاسية قادرة على الخدمة، على أن تكون مفعولاً بها. لكن خلال هذا الترويض، تبقى هذه القدرة على الخدمة ملتبسة بشكل عميق. ذلك أنها تتيح في الوقت ذاته للقوى الارتكاسية أن تضع نفسها في خدمة قوى ارتكاسية

---

(89) **الاعتبارات غير الحالية**، القسم الأول، «فائدة الدراسات التاريخية وعاقبتها»، 10 و8.

(*) أي زمنٍ ينتسب إلى ما بعد التاريخ (م).

أخرى، أن تعطي هذه الأخيرة ظاهر نشاط، وظاهر عدالة، وأن تكوّن معها وهماً يتغلب على القوى الفاعلة. ونحن نتذكر بأن بعض القوى الارتكاسية كانت تمنع، في الاضطغان، قوى ارتكاسية أخرى من أن تكون مفعولاً بها. ويستخدم الاحساس بالخطأ للهدف نفسه وسائل شبه معاكسة: **في الاحساس بالخطأ، تستخدمَ قوى ارتكاسية قدرتها على أن تكون مفعولاً بها، لإعطاء قوى ارتكاسية أخرى مظهر فعل.** وليس ثمة من وهم في هذا الاسلوب أقل مما في أسلوب الاضطغان. **هكذا تتكون، بالاستفادة من النشاط النوعي، تجمُّعات قوى ارتكاسية.** هذه القوى تطعِّم النشاط النوعي وتحرفه بالضرورة عن اتجاهه. تعثر القوى الارتكاسية، بالاستفادة من الترويض، على فرصة عجيبة، هي فرصة أن تتجمع وتكوِّن رد فعلٍ جماعياً يغتصب النشاط النوعي.

14 ـ الاحساس بالخطأ، المسؤولية، الذنب

حين تطعِّم القوى الارتكاسية بهذه الطريقة النشاط النوعي، تقطع «ذُرِّيته». وثمة أيضاً تتدخل عملية إسقاط: إن الدَّين، أو العلاقة دائن ـ مدين، هو المُسْقَط، والذي تتغيَّر طبيعته في هذا الإسقاط. فمن وجهة نظر النشاط النوعي، كان الإنسان معتبراً مسؤولاً عن قواه الارتكاسية؛ وكانت قواه الارتكاسية بالذات معتبرة مسؤولة أمام محكمةٍ فاعلة. أما الآن، فالقوى الارتكاسية تستفيد من ترويضها لتكوين تجمع مركب مع قوى ارتكاسية أخرى: تحس بنفسها مسؤولة أمام هذه القوى الأخرى، وهذه القوى الأخرى تحس بأنها قاضية وسيدة للاولى. يتصاحب تجمع القوى الارتكاسية هكذا مع تغيير للدَّين؛ يصبح هذا الأخير دَيناً إزاء «الإله»، إزاء المجتمع، إزاء الدولة، إزاء الهيئات الارتكاسية. كل شيء يتم عندئذٍ ما بين قوى ارتكاسية. يفقد الدَّيْن السمة الفاعلة التي كان يشارك بها في تحرير الانسان: يكون في شكله الأخير دَيْناً لا ينضب، **ولا يمكن دفعه.** «يجب أن يضمحل أفق التحرير النهائي إلى الأبد في ضباب التشاؤم، وأن تفقد النظرة اليائسة رباطة جأشها إزاء استحالة حديدية، وأن تنقلب فكرتا الدَّين والواجب. ضدَّ مَن إذاً؟ ليس ثمة أدنى شك في أنهما يجب أن تنقلبا ضد المدين، في المقام الأول... وضد الدائن، في الأخير[90]». فلنتفحص ما يسميه الدِّين

---

(90) **أصل الأخلاق**، المبحث الثاني، 21.

المسيحي «الافتداء». لم يعد الأمر يتعلق بتحرير من الدَّيْن، بل بتعميق للدَّين. لم يعد الأمر يتعلق بألم يدفع المرء به الدين؛ بل بألم يقيِّد به إليه، ويشعر بأنه مدين إلى الأبد. لا يعوِّد الألم يدفع إلا فوائد الدَّين؛ **لقد جرى استبطان الألم، وباتت المسؤولية ـ الدَّين مسؤولية ـ ذَنْباً**. بحيث انه سيكون من الضروري أن يأخذ الدائن ذاتُه الدَّيْنَ على عاتقه، أن يأخذ على عاتقه جسمَ الدَّين. يقول نيتشه إن المسيحية ضربت بذلك ضربة عبقريةً: «الله بذاته مقدماً نفسه أُضْحِيَةً لدفع ديون الناس، الله دافعاً نفسَه لنفسه، الله متوصلاً وحده لتحرير الانسان مما كان قد بات، بالنسبة للإنسان بالذات، غير قابل للغفران».

سوف نرى اختلافاً في الطبيعة بين شكلي المسؤولية، المسؤولية ـ الدَّين والمسؤولية ـ الذَّنْب. فأصل الأولى نشاط الثقافة؛ إنها فقط وسيلة لهذا النشاط، إنَّها تنمِّي معنى الألم الخارجيَّ، ويجب أن تضمحل في الحاصل لتخلي المكان للامسؤولية الجميلة. وكل شيء في الثانية ارتكاسي: إن أصلها هو اتهامُ الاضطغان، وهي تطعِّم الثقافة وتحرفها عن اتجاهها، وتسبِّب هي ذاتها تغييراً في اتجاه الاضطغان الذي لم يعد يبحث عن مذنبٍ في الخارج، إنها تؤبِّد نفسها في الوقت ذاته الذي تستبطن فيه الألم .. كنا نقول: إن الكاهن هو ذلك الذي يستبطن الألم عبر تغيير اتجاه الاضطغان؛ وهو يعطي بذلك شكلاً للإحساس بالخطأ. وكنا نسأل: كيف يمكن أن يغير الاضطغان اتجاهه في الوقت الذي يحتفظ فيه بخاصّتي الحقد والانتقام لديه؟ إن التحليل الطويل السابق يعطينا عناصر جواب:

1 ـ إن القوى الارتكاسية، إذ تستخدم النشاط النوعي وتغتصب هذا النشاط، تشكل تجمعات (قطعاناً). وتعطي بعض القوى الارتكاسية انطباعاً بالفعل، بينما تُسْتخدَم قوى أخرى كمادة: «في كل مكان تكون فيه قطعان، تكون غريزة الضعف هي التي أرادتها، وبراعة الكاهن هي التي نظَّمتها»[91]؛

2 ـ في هذه البيئة بالذات، يتشكل الاحساس بالخطأ. إن الدَّين، المنتزَع من النشاط النوعي، يُسقط نفسه في التجمع الارتكاسي. يصبح الدَّين علاقة مدين لن ينتهي من الدفع، ودائن لن ينتهي من استنفاد فوائد الدَّين: «الدَّين إزاء

---

(91) **أصل الأخلاق**، المبحث الثالث، 18.

الإله». يجري استبطان ألم المدين، وتصبح المسؤولية عن الدِّين شعوراً بالذنب. هكذا يتوصل الكاهن إلى تبديل اتجاه الاضطغان: نحن، الكائنات الارتكاسية، يجب ألا نبحث عن مذنب في الخارج، نحن كلنا مذنبون إزاءه، إزاء الكنيسة، إزاء الله[92]؛

3 ـ لكن الكاهن لا يسمّم القطيع فقط، بل هو ينظمه، ويدافع عنه. يخترع الوسائل التي تجعلنا نتحمل الألم المضاعف، المستبطَن. يجعل الذنب الذي يحققه قابلاً للعيش معه. يُشْرِكنا في ظاهر نشاط، وظاهر عدالة، هي خدمة الله؛ **يثير اهتمامنا** بالتجمع، يوقظ فينا «الرغبة في رؤية الجماعة تزدهر»[93]. إن وقاحة الخدم لدينا تلعب دور الترياق لإحساسنا بالخطأ. لكن الاضطغان بوجه خاص، إذ غيّر اتجاهه، لم يفقد شيئاً من مصادر رضاه، وجدَّته، أو من حقده ضد **الآخرين**. هذه هي خطيئتي، تلك هي صرخة الحب التي نجتذب بها الآخرين، نحن جنّيات البحر الجديدة، ونحرفهم عن مسارهم. لقد وجد أناس الاحساس بالخطأ، عبر تبديلهم اتجاه الاضطغان، وسيلة إرضاءٍ للانتقام بشكل أفضل، ونشرٍ للعدوى بشكل أفضل: «إنهم هم أنفسهم مستعدون لفرض التكفير، لديهم عطش للعب دور الجلادين...»[94]؛

4 ـ سوف نلاحظ في كل ذلك أن شكل الاحساس بالخطأ يستتبع وهماً، مثله مثل شكل الاضطغان. إن الاحساس بالخطأ يرتكز على حرف النشاط النوعي، وعلى اغتصاب هذا النشاط، وعلى **إسقاط** الدِّين.

---

(92) **أصل الأخلاق**، المبحث الثاني، 20-22.

(93) **أصل الأخلاق**، المبحث الثالث، 18-19.

(94) **أصل الأخلاق**، المبحث الثالث، 14: «إنهم يمرون بيننا كتأنيبات حيّة، كما لو كانوا يريدون أن يلعبوا دور إنذار ـ كما لو أن الصحة والصلابة والعزة، والشعور بالقوة كانت مجرد شرور يجب التكفير عنها، التكفير عنها بمرارة؛ ذلك أنهم، في الواقع، مستعدون هم أنفسهم لفرض التكفير (على الغير)، هم متعطشون للعب دور الجلادين! وهنالك بينهم عدد من الموتورين المتنكرين في ثياب **القضاة**، وعلى فمهم دائماً، فمهم ذي الشفاه المزمومة، لعاب مسموم يسمونه **العدالة** وهم مستعدون دائماً لبصقه على كل من لا تبدو عليهم إمارات الاستياء، على كل من يواصل سيره بقلب خفيف».

15 ـ المثل الأعلى الزهدي وجوهر الدين

يحصل أن يتصرف نيتشه كما لو كان هنالك مجال لتمييز نموذجين لا بل عدة نماذج من الأديان. بهذا المعنى، لا يكون الدين مرتبطاً من حيث الجوهر بالاضطغان أو بالاحساس بالخطأ. إن ديونيزوس إله. «لا أستطيع إطلاقاً أن أشك بأن هنالك عدة أصناف من الآلهة. وهنالك أصناف عديدة لا تنفصل عن نوع من الألسيونية(*)، عن بعض اللامبالاة. إن الاقدام الخفيفة ربما كانت من بين صفات الالوهة[95]». لا يكف نيتشه عن القول إن هنالك آلهة فاعلين وإثباتيين، وأدياناً فاعلة وإثباتية. كل انتقاء يستتبع ديناً. ووفقاً للطريقة العزيزة على قلب نيتشه، يعترف بتعدد معاني الدين، انطلاقاً من القوى المتنوعة التي يمكن أن تستولي عليه: لذا هنالك دين للأقوياء، معناه انتقائي، وتربوي إلى حد بعيد. أكثر من ذلك، إذا نظرنا إلى المسيح كنموذج شخصي مميزينه من المسيحية كنموذج جماعي، يجب الاعتراف إلى أي حد كان المسيح يفتقد الاضطغان، والاحساس بالخطأ؛ إنه يحدد نفسه برسالة بهيجة، يقدم لنا حياة ليست حياة المسيحية، مثلما المسيحية دين ليس دين المسيح[96].

لكن هذه الملاحظات التيبولوجية تخاطر بإخفاء الجوهري عنا. ولا يعني ذلك أن التيبولوجية هي الشيء الجوهري، بل أنه ليس هنالك من تيبولوجية

(*) نسبة إلى الالسيون، وهو طائر بحري أسطوري (م).

(95) **إرادة القوة**، القسم الرابع، 580.

(96) دين الاقوياء ودلالته الانتقائية: **ما وراء الخير والشر**، 61 ـ الاديان الاثباتية والفاعلة، التي تتعارض مع الاديان العدمية والارتكاسية: **إرادة القوة القسم الأول**، 332، **والمسيح الدجال** ، 16 المعنى الاثباتي للوثنية كدين: **ارادة القوة**، 1، القسم الرابع، 464 ـ المعنى الفاعل للآلهة الاغريق: **أصل الأخلاق**، المبحث الثاني، 23 ـ البوذية، كدين عدمي، لكن من دون روح انتقام أو شعور بالخطيئة: **المسيح الدجال**، 20-23، **إرادة القوة**،القسم الأول، 342-343 ـ النموذج الشخصي للمسيح، غياب الاضطغان، والاحساس بالخطأ، وفكرة الخطيئة: **المسيح الدجال**، 31-35، 40-41 ـ الصيغة المشهورة التي يلخص بها نيتشه فلسفة الدين لديه: «في الحقيقة، يجري دحض الإله **الاخلاقي** وحده» **إرادة القوة**، القسم الثالث، 482؛ الثالث، 8 ـ إنما يستند الى كل هذه النصوص الشارحون الذين يريدون أن يجعلوا من الحاد نيتشه إلحاداً معتدلاً، أو حتى الذين يريدون مصالحة نيتشه مع الله.

جيدة إلا تلك التي تأخذ بالحسبان المبدأ التالي: الدرجة العليا أو تجاذب القوى.(«في كل الأمور، لا تهم غير الدرجات العليا»). للدين معانٍ بقدر ما هنالك قوى قادرة على الاستيلاء عليه. لكن الدين ذاته هو قوة على قرابة كبيرة إلى هذا الحد أو ذاك مع القوى التي تستولي عليه أو التي يستولي عليها هو ذاته. وطالما تمسك بالدين قوى من طبيعة أخرى، لا يبلغ درجته العليا، الوحيدة التي تمتلك أهمية، حين يكف عن أن يكون وسيلة. على العكس، حين تفوز به قوى مجانسة له من حيث الطبيعة، أو حين يستولي هو على هذه القوى، ويخلع نير تلك التي كانت تسيطر عليه في طفولته، فيما يتعاظم وينمو، يكتشف عندئذٍ جوهره الخاص به مع درجته العليا. والحال أنه في كل مرة يحدثنا فيها نيتشه عن دين فاعل، عن دين للاقوياء، عن دين من دون اضطغان أو إحساس بالخطأ، يتعلق الأمر بحالة يجد الدين فيها نفسه وقد أخضعته قوى من طبيعة مختلفة تماماً عن طبيعته، ويعجز عن نزع قناعه: الدين كـ «أسلوب انتقاء وتربية بين يدي الفلاسفة»[97]. حتى مع المسيح، يبقى الدين كمعتقد أو كإيمان تحت السيطرة الكاملة لقوةِ ممارسةٍ تعطي وحدها «الشعور بالألوهة»[98]. وبالمقابل، حين يتوصل الدين إلى «أن يفعل ذاتياً بصورة مطلقة»؛ حين يكون على القوى الأخرى أن تستعير قناعاً لتضمن بقاءها، يجري دفع ثمنه دائماً «ثمناً غالياً ومخيفاً»، في الوقت ذاته الذي يجد فيه الدين جوهره الخاص به. لهذا السبب، يرى نيتشه **أن الدين، من جهة، والاحساس بالخطأ والاضطغان، من جهة أخرى، يرتبط بعضها بالبعض الآخر بصورة جوهرية**. إن الاضطغان والاحساس بالخطأ، منظوراً إليهما في حالتهما الخام، يمثلان الُقوى الارتكاسية، التي تستولي على عناصر الدين لتحريرها من النير الذي كانت تبقيها القوى الفاعلة تحته. ويمثل الاضطغان والاحساس بالخطأ، في حالتهما الشكلية، القوى الارتكاسية التي يستولي عليها الدين بحد ذاته وينمّيها عن طريق ممارسة سيادته الجديدة. الاضطغان والاحساس بالخطأ هما الدرجتان العُلْيّيان من الدين بما هو دين. ليس المسيح هو من اخترع المسيحية، بل القديس

(97) **ما وراء الخير والشر**، 62.

(98) **المسيح الدجال**، 33.

بولس، إنسان الاحساس بالخطأ، إنسان الاضطغان. (السؤال «مَنْ؟» مطبَّقاً على المسيحية [99]).

ليس الدين قوة وحسب. لن تنتصر القوى الارتكاسية أبداً، رافعةً الدين إلى درجته العليا، لو لم تكن تنفخ الحياة في الدين إرادةٌ، إرادةٌ تقود القوى الارتكاسية الى النصر. ونيتشه يعالج ما وراء الاضطغان والاحساس بالخطأ المثلَ الأعلى الزهدي، المرحلة الثالثة. لكن لذلك **كان المثل الأعلى الزهدي حاضراً منذ البداية**. وفقاً لمعنى أول، يدل المثل الأعلى الزهدي على مُركَّبَ الاضطغان والاحساس بالخطأ: يصالب هذا مع ذلك، ويعزز هذا بذلك. ثانياً، يعبر عن مجمل الوسائل التي يصبح بها مرض الاضطغان، وعذاب الاحساس بالخطأ قابلين للعيش معهما، لا بل يتنظمان وينتشران؛ إن الكاهن الزهدي هو في الوقت ذاته بستاني، ومربٌّ (للحيوانات)، وراع، وطبيب. أخيراً، وهذا معناه الأشد عمقاً، يعبر المثل الأعلى الزهدي عن الارادة التي تجعل القوى الارتكاسية تنتصر. «يعبر المثل الأعلى الزهدي عن إرادة[100]». إننا نعثر من جديد على فكرة تواطؤ أساسي (لا تماثل، بل تواطؤ) بين القوى الارتكاسية وشكل من إرادة القوة[101]. لن تنتصر القوى الارتكاسية أبداً من دون إرادة تنمّي الاسقاطات، وتنظم الأوهام الضرورية. وهم عالم - ورائي في المثل الأعلى الزهدي: هاكُمْ ما يصاحب مساعي الاضطغان والاحساس بالخطأ، هاكم ما يسمح بالحط من قدر الحياة وكل ما هو فاعل في الحياة، هاكم ما يعطي العالم قيمة ظاهر أو

---

(99) **المسيح الدجال**، 42: «لقد تبع الرسالةَ الفَرِحَةَ عن كثبٍ الأسوأُ بين الجميع، رسالة القديس بولس. وفي القديس بولس يتجسد النموذج المعاكس للرسول الفَرِح، العبقريُّ في الحقد، وفي رؤيا الحقد، وفي المنطق العنيد للحقد. كم من الأمور كرسها للحقد هذا المناهض للرغبة في الطهارة القصوى Ce dysangéliste! المخلِّص قبل كل شيء: سمَّره على صليبه». إن القديس بولس هو الذي «اخترع» معنى الخطيئة: «فسَّر» موت المسيح كما لو أن المسيح مات **من أجل خطايانا** (**إرادة القوة**، القسم الأول، 366 و390).

(100) **أصل الأخلاق**، المبحث الثالث، 23.

(101) نتذكر ان الكاهن لا يختلط بالقوى الارتكاسية: إنه يقودها، يجعلها تنتصر، يستفيد منها، ينفخ فيها إرادة قوة (**أصل الأخلاق**، المبحث الثالث، 15 و18).

عدم. كان وهم عالم آخر قد بات حاضراً في الأوهام الأخرى كالشرط الذي كان يجعلها ممكنة. وعلى العكس، تحتاج إرادة العدم إلى القوى الارتكاسية: ليس فقط أنها لا تحتمل الحياة الا بشكل ارتكاسي بل هي تحتاج (أيضاً) للحياة الارتكاسية كما للوسيلة التي **ينبغي** للحياة أن تناقض بها نفسها، وتنفي نفسها، وتعدم نفسها. إلى مَ تؤول القوى الارتكاسية إذا فُصِلت عن إرادة العدم؟ لكن إلىَ مَ تؤول إرادة العدم من دون القوى الارتكاسية؟ ربما تصير شيئاً مختلفاً تماماً عما نراها تكون. إن معنى المثل الأعلى الزهدي هو التالي إذاً: التعبير عن قرابة القوى الارتكاسية مع العدمية، التعبير عن العدمية كـ «محرِّكٍ» للقوى الارتكاسية.

16 ـ إنتصار القوى الارتكاسية

تستخدم التيبولوجيا النيتشوية علم نفسٍ لـ «لأعماق» أو لـ «بالكهوف»، بقضّه وقضيضه. هذا وإن الإواليات بوجه خاص، التي تتناسب مع كل لحظة من انتصار القوى الارتكاسية، تشكل نظرية للاوعي ينبغي مواجهتها مع مجمل الفرويدية. إلا أننا سنتحاشى إعطاء المفاهيم النيتشوية دلالة سيكولوجية بوجه الحصر. فالنموذج ليس فقط واقعاً بيولوجياً، وسوسيولوجياً، وتاريخياً، وسياسياً؛ والميتافيزياء ونظرية المعرفة لا تتوقفان بحد ذاتهما على التيبولوجيا وحسب. لكن نيتشه ينمّي، عبر هذه التيبولوجيا، فلسفة يجب أن تحل، في رأيه، محل الميتافيزياء القديمة والنقد الصوري، وأن تعطي علوم الإنسان أساساً جديداً: الفلسفة النِّسابية، أي فلسفة إرادة القوة. إن إرادة القوة لا ينبغي أن تُفَسَّر سيكولوجياً، كما لو كانت الإرادة تريد القوة بفضل دافعٍ ما؛ كما لا ينبغي تفسير علم النِّسابة كمجرد أصل تكويني سيكولوجي. (أنظر الجدول الوارد على الصفحة المقابلة).

نموذج	صنف النموذج	إوالية	مبدأ	حاصل	نوعية إرادة القوة
نموذج فاعل: السيد (القوة الفاعلة تتغلب على القوى الارتكاسية: القوى الارتكاسية مفعول بها)	الحلم والنشوة الوعي: منظومة الجهاز الارتكاسي، حيث القوى الارتكاكسية ترد ـ الفعل على الإثارات الثقافة: نشاط نوعي تُروَّض به القوى الارتكاسية وتُكبح	منبّهات الحياة، محرِّضات ارادة القوة. تمييز أثر الإثارة (كبت ذاكرة الآثار). إوالية العنف: إوالية العنف: المعنى الخارجي للألم؛ إرساء العلاقة دائن ـ إ مدين؛ مسؤولية ـ دَين	أبولون وديونيزوس. مَلَكَة النسيان (كمبدأ ضابط) مَلَكَة الذاكرة: ذاكرة الكلام (كمبدأ غائي)	الفنان النبيل الفرد ـــ السيّد، المشترع	إثبات
انتصار القوى الارتكاسية					
نموذج ارتكاسي: العبد (القوى الارتكاسية تتغلب على القوى الفاعلة؛ تنتصر من دون أن تشكل قوة كبرى)	اضطغان إحساس بالخطأ. (استبطان) مثل أعلى زهدي	وجه طوبولوجي: نقل (نقل القوى الارتكاسية). وجه تيبولوجي: قلب (قلب القيم أو ميزان القوى) وجه طوبولوجي: عكس (استبطان القوة). وجه تيبولوجي: تغيير الاتجاه (استبطان الألم بتبديل اتجاه الاضطغان). وسائل جعل الاضطغان والاحساس بالألم محتملين. التعبير عن إرادة العدم	ذاكرة الآثار: صعود ذاكرة الآثار؛ اختلاط الإثارة بالأثر الوهم الأول: الاسقاط الارتكاسي للصورة المقلوبة قوة فاعلة مفصولة عما تستطيعه الوهم الثاني: الاسقاط الارتكاسي للدَّين؛ اغتصاب الثقافة وتكوين القطعان الوهم الثالث: طرح عالم ـ ورائي	الانسان الذي ينتهي من شيء المتَّهِم الدائم (≠ نبيل) الانسان الذي يضاعف ألمه الانسان المذنب: المعنى الداخلي للألم، مسؤولية ـ ذنب الانسان المدجَّن. (≠ مشترع) الانسان الزاهد (≠ فنان)	نفي

الفصل الخامس

الانسان الاسمى ضد الديالكتيك

Le Surhomme contre la dialectique

1 ـ العدمية Le Nihilisme

إن **nihil** في كلمة nihilisme لا تعني اللا ـ وجود، بل قيمةَ عدمٍ أولاً. والحياة تأخذ قيمة عدم بمقدار ما يجري نفيها، والحط من قيمتها. والحط من القيمة يفترض دائماً وهماً: فبالوهم نزيِّف ونحط من القيمة بالوهم نعارض الحياة بشيءٍ ما(1). تصبح الحياة بكاملها وهمية، وتُمثَّل كظاهر، وتأخذ بمجملها قيمةَ عدم. إن فكرة عالم آخر، عالم فو ـ محسوس بكل أشكاله (الله، الجوهر، الخير، الحقيقة)، فكرةَ قيم أرقى من الحياة ليست مثلاً بين أمثال أخرى، بل العنصر التكويني لكل وهم. لا تنفصل القوى الارقى من الحياة عن معلولها: الحط من قيمة الحياة، نفي هذا العالم. وإذا لم تكن تنفصل عن هذا المعلول، فذلك لأنها تمتلك كمبدأ إرادةَ نفي، وحطٌ من القيمة. فلنتحاش الايمان بأن القيم العليا تشكل عتبة تتوقف عندها الارادة، كما لو كنا نتحرر، في مواجهة ما هو إلهي من إكراه الارادة. ليست الارادة هي التي تنفي نفسها في القيم العليا، إنما القيم العليا هي التي ترتبط بإرادة نفي، وإعدام للحياة. «عدم إرادة»: هذا المفهوم الخاص بشوبنهاور هو فقط عَرَضٌ؛ إنه يعني أولاً إرادة إعدام، إرادة عدم... «لكنه على الأقل، ويبقى ذلك دائماً إرادةً(2)». **تعني Nihil** في كلمة **Nihilisme النفيَ كصفة لارادة القوة**. وتعني العدمية إذاً، في معناها

---

(1) **المسيح الدجال**، 15 (تعارض الحلم والوهم).

(2) **أصل الأخلاق**، المبحث الثالث، 28.

الأول وفي أساسها: قيمةَ عدمٍ تأخذها الحياة، وهمَ القيم العليا التي تعطيها قيمة العدم هذه، إرادةَ العدمِ التي تعبر عن نفسها في هذه القيم العليا.

وللعدمية معنى ثان، أكثر شيوعاً. لم تعد تعني إرادة، بل رد فعل. يجري رد الفعل ضد العالم الفومحسوس وضد القيم العليا، يجري نفي وجودها وإنكار صحتها إنكاراً كاملاً. لم يعد هذا هو الحط من قيمة الحياة باسم قيم عليا، بل بات حطاً من قيمة القيم العليا ذاتها. لم يعد الحط من القيمة يعني قيمة عدمٍ تأخذها الحياة، بل عَدَم القيم، القيمِ العليا. ينتشر الخبر الكبير: لا شيء ورَاءَ الستار، «العلامات المميّزة التي أُعطيَت لجوهر الاشياء الحقيقي هي العلامات المميِّزة للا ـ وجود، للعدم»[3]. هكذا ينفي العدمي الله، والخير وحتى الحقيقة، كلَّ أشكال الفومحسوس. لا شيء حقيقي، لا شيء خيِّر، لقد مات الله. لم يعد عدم الارادة عَرَضاً فقط لارادة عدم، لكن، في أقصى الأحوال، بات نفياً لكل إرادة، قرفاً من الحياة **un taedium vitae**. لم يعد هنالك إرادة إنسان أو إرادة أرض. «الثلج في كل مكان، الحياة خرساء هنا، وآخر الغربان التي نسمع صوتها تنعب: ما الفائدة؟ عبثاً! Nada! لا شيء ينبت أو ينمو هنا بعد الآن[4]». ـ وهذا المعنى الثاني قد يبقى مألوفاً، لكنه يظل مع ذلك غير مفهوم إذا لم نر كيف يتفرع من المعنى الأول ويفترضه. قبل قليل، كان يجري الحط من قيمة الحياة من علياء القيم العليا، وكان يجري نفيها باسم هذه القيم. أما هنا فيبقى المرء، على العكس، وحيداً مع الحياة، لكن هذه الحياة هي أيضاً الحياة التي جرى الحط من قيمتها، والتي تتواصل الآن في عالم من دون قيم، ومن دون معنى ومن دون هدف، متحركةً دائماً الى البعيد نحو عدمها الخاص بها. قبل قليل، كانت تجري معارضة الظاهر بالجوهر، وكان يُجْعَل من الحياة ظاهراً. يجري الآن نفي الجوهر، لكن مع الاحتفاظ بالظاهر: كلُّ شيءٍ ليس أكثر من ظاهر، وهذه الحياة التي تبقى لنا بقيت لنفسها ظاهراً. كان معنى العدمية الأول يجد مبدأه في إرادة النفي كإرادة قوة. أما المعنى الثاني، «تشاؤم الضعف»، فيجد مبدأه في الحياة الارتكاسية وحيدَةً تماماً وعاريةً بالكامل، في القوى الارتكاسية

---

(3) **غسق الآلهة الزائفين**، «العقل في الفلسفة»، 6.

(4) **أصل الأخلاق**، المبحث الثالث، 26.

المقتصرة على نفسها. المعنى الأول **عدمية نافية**؛ والمعنى الثاني **عدمية** ارتكاسية.

2 ـ تحليل الشفقة

يقوم التواطؤ الاساسي بين إرادة العدم والقوى الارتكاسية على التالي: إن إرادة العدم هي التي تجعل القوى الارتكاسية تنتصر. حين تصبح الحياة الشاملة، في ظل إرادة العدم، وهميةً، تصبح الحياة كحياة خاصةٍ ارتكاسيةً. وذلك في الوقت ذاته الذي تصبح فيه الحياة وهميةً بمجملها وارتكاسية بوجه خاص. وفي مسعى إرادة العدم لنفي الحياة، تتسامح من جهةٍ مع الحياة الارتكاسية، وتحتاج إليها من جهةٍ أخرى. تتسامح حيالها كوضعٍ للحياة قريب من الصفر، وتحتاج إليها على أنها الوسيلة التي تضطر الحياة بها لنفي نفسها، لمناقضة نفسها. هكذا يكون للقوى الارتكاسية، في انتصارها، **شاهدٌ**، والأسوأ من ذلك أنه يكون لها **قائد**. والحال أنه يحصل أن يتناقض تحمُّلُ القوى الارتكاسية الظافرة لهذا القائد وهذا الشاهد، شيئاً فشيئاً. تريد أن تنتصر لوحدها، ولا تريد بعد الآن أن تدين بنصرها لأحد. ربما تخشى الهدف الغامض الذي تحققه إرادة القوة لحسابها الخاص عبر الانتصار الذي تحققه هي (أي القوة الارتكاسية ـ م)، وربما تخاف أن تنقلب إرادة القوة هذه ضدها وتدمرها بدورها. **تفك الحياة الارتكاسية تحالفها مع الارادة النافية**، فهي تريد أن تسود لوحدها. هاكم القوى الارتكاسية تُسْقِط صورتها، لكن هذه المرة للحلول محل الارادة التي كانت تقودها، إلى أين ستمضي في هذه الطريق؟ الأفضل ألا تكون ثمة «إرادة» على الاطلاق من أن توجد هذه الإرادة القديرة جداً، والحيّة جداً أيضاً. الأفضل قطعاننا الراكدة من الراعي الذي يقودنا بعيداً جداً. الأفضل قوانا وحدها من إرادة لم نعد نحتاج إليها. إلى أي مكان تمضي القوى الارتكاسية؟ **الأفضل أن تنطفيء بصورة سلبية!** تشكل «العدمية الارتكاسية» امتداداً بصورة ما «للعدمية النافية»: إذْ تنتصر القوى الارتكاسية، تحل محل قوة النفي هذه التي كانت تقودنا إلى النصر. لكن «العدمية السلبية» هي أقصى ما تصل إليه العدمية الارتكاسية: الانطفاء بصورة سلبية بدلاً من أن تقاد من الخارج.

وتُروى هذه القصة أيضاً بصورة أخرى. لقد مات الله، لكن ما الذي تسبب بموته؟ **لقد مات من الشفقة**، يقول نيتشه. تارة يُصوَّر هذا الموت كما

لو كان عرضياً: الله، الطاعن في السن والمرهق، والضَّجِر من الارادة «ينتهي يوماً إلى الاختناق بسبب شفقته المفرطة»[5]. وطوراً يكون هذا الموت نتيجة فعل إجرامي: «لم تكن شفقته تعرف حياء. كان يدخل في ثناياي الأشد قذارة. كان يجب أن يموت هذا الفضولي بين كل الفضوليين، هذا المفشي للأسرار، وهذا الرحيم. لقد رآني بلا انقطاع، وأردت الانتقام من **شاهد** كهذا، أو أن أكف أنا عن الحياة. الله الذي كان يرى كل شيء، حتى الانسان، هذا الله كان ينبغي أن يموت! فالإنسان لا يحتمل أن يبقى شاهد كهذا على قيد الحياة»[6]. ما هي الشفقة؟ هي هذا التسامح مع حالات الحياة القريبة من الصفر. الشفقة هي حب الحياة، لكن الحياة الضعيفة، والمريضة، والارتكاسية، لما كانت مناضلة، فهي تبشر بالانتصار النهائي للفقراء، والمعذَّبين، والعاجزين، والصغار. وبما أنها إلهية، تعطيهم هذا النصر. من الذي يشعر بالشفقة؟ إنه بالضبط ذلك الذي لا يتسامح مع الحياة إلا حين تكون ارتكاسية، ذلك الذي يحتاج إلى هذه الحياة وإلى هذا الانتصار، ذلك الذي يقيم هياكله على الأرض المليئة بالمستنقعات، الخاصة بحياة كهذه. ذلك الذي يكره كل ما هو فاعل في الحياة، ذلك الذي يستخدم الحياة لينفي الحياة ويحط من قيمتها، ليعارضها بنفسها. تدل الشفقة دائماً، في رمزية نيتشه، على هذا المركَّب من إرادة العدم والقوى الارتكاسية، هذا التجاذب في ما بينها، هذا التسامح الذي يصدر عن الأولى تجاه الثواني. «الشفقة هي ممارسة العدمية.... الشفقة تقنِع العدم! لا يقال العدم؛ بل توضع محله الآخرة، أو الله، أو الحياة الحقيقية؛ أو النيرڤانا، أو الخلاص، أو الغبطة. هذه البلاغة البريئة، التي تدخل في ميدان المزاج الديني والأخلاقي، سوف تظهر أقل براءة بكثير ما أن نفهم ما هي النزعة التي تتلفع هنا بمعطف من الكلمات السامية: كراهية الحياة[7]». شفقةٌ حيال الحياة الارتكاسية باسم القيم العليا، وشفقةُ الله حيال الانسان الارتكاسي: إننا نحزر الارادة التي تختبىء خلف طريقة محبة الحياة هذه، وخلف إله الرحمة هذا، وخلف هذه القيم العليا.

---

(5) **زرادشت**،القسم الرابع، «المعتزِل»، رواية «البابا الأخير».

(6) زرادشت، القسم الرابع، «أقبح العالَمين»: رواية «قاتل الله».

(7) **المسيح الدجّال**، 7.

الله يخنق نفسه من الشفقة: كل شيء يجري كما لو كانت الحياة الارتكاسية تدخل في حلقه. يُميت الانسان الارتكاسي الله لأنه لم يعد يتحمل شفقته. لم يعد يتحمل الانسانُ الارتكاسي شاهداً، يريد أن يكون لوحده مع انتصاره، ومع قواه وحدها. **يضع نفسه مكان الله**: لم يعد يعرف قيماً أعلى من الحياة، بل فقط حياة ارتكاسية تكتفي بنفسها، وتزعم فرز قيمها الخاصة بها. والأسلحة التي أعطاه إياها الله، الاضطغانُ، وحتى الاحساسُ بالخطأ، كلُّ صور انتصاره، يوجِّهها ضد الله، يواجه بها الله .يصبح الاضطغان ملحداً، لكن هذا الالحاد يبقى اضطغاناً، اضطغاناً على الدوام، إحساساً بالخطأ على الدوام[8]. قاتلُ الله هو الانسان الارتكاسي، «أقبح العالمين»، «المليء بالضغينة والعار الخفي»[9]. **ينتفض** على شفقة الله: «هنالك أيضاً ذوق سليم في ميدان الشفقة؛ هذا الذوق السليم انتهى الى القول: أبعدوا عنا هذا الله. من الأفضل ألا يكون هنالك إله إطلاقاً، من الأفضل أن يقرر المرء مصيره بنفسه، من الأفضل أن يكون مجنوناً، أن يكون هو نفسه الله»[10]. **ـ إلى أين سيمضي في هذه الطريق؟ إلى القرف الكبير. الأفضل ألا تكون هنالك قيم إطلاقاً من أن تكون القيمُ العليا، الأفضل ألا تكون هناك إرادة إطلاقاً، الأفضلُ عدمُ إرادةٍ من إرادة عدم. الأفضل أن ينطفىء المرء بصورة سلبية. هذا هو العرّاف**، «عرّاف التعب الكبير» الذي يعلن نتائج موت الله: الحياة الارتكاسية وحدها مع ذاتها، التي لم تعد لها حتى إرادة الزوال، حالمةً بانطفاء سلبي. «كل شيء فارغ، كل شيء متساوٍ، كل شيء مضى أوانه!... كل الينابيع نضبت بالنسبة إلينا وتراجع البحر. كل أرض تختفي، لكن الهاوية لا تريد أن تبتلعنا. واأسفاه! أين لا يزال ثمة بحر يمكننا أن نغرق فيه؟... في الحقيقة، إننا أصبحنا من التعب بحيث لا يمكننا أن نموت[11]». إن آخر **العالمين** هو سليل قاتل الله: الأفضل ألا تكون هناك إرادة أبداً، الأفضل قطيع واحد. «لم يعد يصير الناس فقراء أو أغنياء، هذا

---

(8) حول الحاد الاضطغان: **إرادة القوة**، القسم الثالث، 458؛ انظر **Ecce Homo** القسم الثاني، 1: كيف يعارض نيتشه إلحاد الاضطغان **بعدوانيته** الخاصة ضد الدين.

(9) **زرادشت**، القسم الرابع، «أقبح العالمين».

(10) **زرادشت**، القسم الرابع، «المعتزل».

(11) **زرادشت**، القسم الثاني، «العرّاف». ـ **العرفان البهيج**، 125: «ألا نمضي تائهين كما في=

ميضٌ جداً. من يريد أن يحكم بعد الآن؟ من يريد أن يطيع بعد؟ هذا ممضٌّ جداً. **ما من راعٍ وثمة قطيعٌ واحد!** كلٌّ يريد الشيء ذاته، الكل متساوون...[12]».

إن القصة المروية بهذه الطريقة تفضي بنا أيضاً إلى الخلاصة ذاتها: **تحل العدمية الارتكاسية** محل **العدمية النافية**، تفضي العدمية الارتكاسية إلى **العدمية السلبية**. من الله إلى قاتل الله، ومن قاتل الله إلى آخر العالمين. لكن هذه النهاية هي عرفان العرّاف. وقبل بلوغها، كم من التحولات السيئة، كم من التنويعات على الموضوعة العدمية. طال ما سعت الحياة الارتكاسية لفرز قيمها الخاصة، هو ذا الانسان الارتكاسي يحل محل الله: التكيف، التطور، التقدم، السعادة للجميع، خير الجماعة؛ الانسان ـ الله، الانسان الأخلاقي، الانسان الصحيح، الانسان الاجتماعي. هذه هي القيم الجديدة التي يقترحونها علينا بدلاً من القيم العليا، وهؤلاء هم الأشخاص الجدد الذين يُقْتَرَحون علينا بدلاً من الله. إن الآخرين بين العالمين يقولون أيضاً: «لقد اخترعنا السعادة[13]». لماذا قتل الله الانسان، إذا لم يكن لأخذ مكانه قبل أن يبرد؟ إن هايدغر يلاحظ في معرض تفسيره لنيتشه ما يلي: «إذا ترك الله مكانه في العالم الفومحسوس، فهذا المكان يبقى، وإن كان فارغاً. يمكن الابقاء على المنطقة الفارغة من العالم الفومحسوس والعالم المثالي. لا بل إن المكان الفارغ يستدعي بصورة ما احتلاله من جديد، واستبدال الله الزائل بشيء آخر[14]». أكثر من ذلك: إنها الحياة ذاتها باستمرار، هذه الحياة التي كانت تستفيد في المقام الأول من الحط من قيمة مجمل الحياة، هذه الحياة التي كانت تستفيد من ارادة العدم للحصول على نصرها، هذه الحياة التي كانت تنتصر في هياكل الله، في ظل القيم العليا؛ ثم، في المقام الثاني، هذه الحياة التي تضع نفسها مكان الله،

= عدم لا نهاية له؟ ألا نحس بلهاث الفراغ على وجهنا؟ ألا يصبح الطقس أصقع؟ ألا تأتي ليالٍ على الدوام، المزيد من الليالي على الدوام؟».

(12) **زرادشت**، الاستهلال، 5.

(13) **زرادشت**، الاستهلال، 5.

(14) هايدغر، **Holzwege** («كلمة نيتشه: مات الله»، الترجمة الفرنسية، **Arguments**، العدد 15).

والتي تنقلب ضد مبدأ انتصارها الخاص بها ولا تعود تعترف بقيم غير قيمها هي؛ وأخيراً هذه الحياة المنهَكَة التي سوف تفضل ألا تريد الانطفاء بصورة سلبية على أن تنفخ الحياةَ فيها إرادةٌ تتجاوزها. إنها الحياة ذاتها أيضاً ودائماً: حياة جرى الحط من قيمتها، وقَصْرُهاً على شكلها الارتكاسي. يمكن أن تتغيز القيم أو تتجدد أو حتى تزول. أما ما لا يتغير ولا يزول فهو المنظور العدمي الذي يهيمن على هذا التاريخ، من البداية الى النهاية، والذي تشتق منه كل هذه القيم مثلها مثل غيابها. لذا يمكن أن يفكر نيتشه بأن العدمية ليست حدثاً في التاريخ، بل محرك التاريخ الانساني كتاريخ شامل. **عدمية نافية، وارتكاسية وسلبية**: إنه تاريخ واحد تقطعه اليهودية، والمسيحية، والاصلاح الديني، والفكر الحر، والايديولوجية الديمقراطية والاشتراكية، الخ. وصولاً إلى آخر العالمين[15].

3 ـ مات الله

إن القضايا النظرية تستخدم فكرة الله من وجهة نظر شكلها. ليس الله موجوداً، أو هو موجود، بقدر ما تستتبع فكرته التناقض أو لا تستتبعه. لكن صيغة «الله مات» ذات طبيعة مختلفة تماماً. إنها تجعل وجود الله يتبع تأليفاً، تقوم بتأليف فكرة الله مع الزمن، مع الصيرورة، مع التاريخ، مع الانسان. تقول في آن معاً: لقد وُجِد الله ومات وسوف يبعث حياً، صار الله إنساناً والانسان صار الله. ليست صيغة «مات الله» قضية نظرية، بل هي قضية درامية، القضية الدرامية بامتياز. لا يمكن أن نجعل من الله موضوع معرفة تأليفية من دون وضع الموت فيه. يكف الوجود أو اللا ـ وجود عن أن يكونا تحديدين مطلقين ينبعان من فكرة الله، لكن الحياة والموت يصيران تحديدين نسبيين يتطابقان مع القوى التي تدخل في تأليفٍ مع فكرة الله أو في فكرة الله. إن القضية الدرامية تأليفية، إذاً تعددية، وتيبولوجية وتفاضلية من حيث الجوهر. من يموت ومن يميت الله؟ «حين يموت الآلهة، يموتون دائماً عدة أنواع من الموت[16]».

---

(15) لا يكتفي نيتشه بتاريخ أوروبي. فالبوذية تبدو له ديناً للعدمية السلبية؛ لا بل ان البوذية تعطي العدمية السلبية نبلاً. لذا يعتقد نيتشه أن الشرق يتقدم أوروبا: لا تزال المسيحية في المرحلتين النافية والارتكاسية من مراحل العدمية (أنظر **إرادة القوة**، القسم الأول، 343؛ **المسيح الدجال**، 20-23).

1 ـ من وجهة نظر العدمية النافية: عزم الضمير اليهودي والمسيحي.ـ

تعبر فكرة الله عن إرادة العدم، وعن الحط من قيمة الحياة؛ «حين لا نضع مركز ثقل الحياة في الحياة، بل في الآخرة، **في العدم**، نكون نزعنا من الحياة مركز ثقلها»[17]. لكن الحط من قيمة الحياة، وكرهها بمجملها، يؤدي إلى تمجيد للحياة الارتكاسية، بوجه خاص: هم الخبثاء، والخاطئون... ونحن الأخيار. المبدأ والنتيجة. يقدم الضمير اليهودي أو ضمير الاضطغان (بعد عصر ملوك إسرائيل الذهبي) هذين الوجهين: يظهر فيه الشامل كهذا الحقد على الحياة، والخاص كهذه المحبة للحياة، شرط أن تكون مريضة وارتكاسية. لكن من المهم إلى أبعد الحدود إخفاء كون هذين الوجهين في علاقة مقدمات وخلاصة، مبدأ ونتيجة، وكون هذا الحب نتيجة ذلك الحقد. يجب جعل إرادة العدم أكثر إغواء عبر معارضة وجه بالآخر، وجعل المحبة نقيضةً للحقد. إن الله اليهودي يميت ابنه لجعله مستقلاً عن ذاته، وعن الشعب اليهودي: هذا هو أول معنى لموت الله[18]. حتى ساتورن لم تكن له هذه الدقة في الدوافع. إن الضمير اليهودي يميت الله في شخص الإبن: يخترع إلهَ محبةٍ يتألم من الحقد، بدل أن يجد فيه مقدماته المنطقية ومبدأه. الضمير اليهودي يجعل الله في ابنه مستقلاً عن المقدمات اليهودية بالذات. وإذ أمات الله، وجد وسيلة جعل إلهِهِ إلهاً شاملاً «للجميع» وكوسموبوليتيا حقاً[19].

---

(16) **زرادشت**، القسم الرابع، «المعتزل».

(17) **المسيح الدجال**، 43.

(18) **أصل الأخلاق**، المبحث الأول، 8: «أليس بفعل السحر الشيطاني الخفي لسياسة انتقام عظيمة حقاً، انتقام متبصر، جوفي، لا يُدرَك كنهُه ولا تُحسَب ضرباته إلا ببطء، أليس بفعل ذلك كان على إسرائيل بالذات أن يجحد أداة انتقامه الحقيقية ويصلبها في وجه العالم، كما لو كانت تلك الاداة عدوه اللدود، لأجل أن يكون لدى العالم بأسره، أي لدى كل أعداء اسرائيل، قدر أقل من الوساوس التي تمنعه من الوقوع في هذا الفخ المنصوب له؟».

(19) **المسيح الدجال**، 17: «في ما مضى لم يكن لله غير شعبه، شعبه المختار. ومذاك، مضى الى الخارج، مثله مثل شعبه، وشرع يسافر من دون الاستقرار في مكان واحد: إلى حين بات في بيته في كل مكان، الكوسموبوليتي الكبير».

الله المسيحي هو إذاً الله اليهودي، لكن الذي غدا كوسموبوليتياً، خلاصة مفصولة عن مقدماتها المنطقية. يكف الله، على الصليب، عن الظهور كيهودي. لأجل ذلك، إن من يموت على الصليب هو الله القديم، بينما يولد الله الجديد. يولد يتيماً ويصنع لنفسه من جديد أباً على صورته ومثاله: إله محبة، لكن هذه المحبة هي أيضاً محبة الحياة الارتكاسية. هذا هو المعنى الثاني لموت الله: يموت الأب، فيصنع لنا الابن إلهاً من جديد. يطلب الإبن منا فقط أن نؤمن به، ونحبه كما يحبنا، وأن نصير ارتكاسيين لتفادي الحقد. ومكان أب كان يخيفنا، يحل ابن يطلب قليلاً من الثقة، قليلاً من الايمان[20]. إن حب الحياة الارتكاسية، المنفصل في الظاهر عن مقدماته الحاقدة، ينبغي أن تكون له قيمة بذاته، أن يصبح الحبُّ الشامل بالنسبة للضمير المسيحي.

أما المعنى الثالث لموت الله فهو التالي: يستولي القديس بولس على هذا الموت، ويعطي تفسيراً له يشكل المسيحية. كانت الاناجيل قد بدأت، وقد دفع القديس بولس إلى درجة الكمال بعملية تزوير هائلة. فأولاً مات المسيح في رأيه لأجل **خطايانا!** ولقد قدَّم الدائن ابنه شخصياً، دفع لنفسه ابنه شخصياً، لشدة ما كان دين المدين هائلاً. لا يقتل الأب ابنه لجعله مستقلاً، بل من أجلنا،

---

(20) إن موضوعة موت الله، المشروحة على أنها موت الأب، عزيزة على قلب الرومانسية: يوحنا بولس على سبيل المثال (choix de rêves ترجمة بيغين). يعطي نيتشه عن ذلك رواية عجيبة في **المسافر وظله**، 84: لما كان حارس السجن غائباً، يخرج سجين من الصفوف ويقول بصوت عال: «أنا ابن حارس السجن وأستطيع كل شيء عليه. أستطيع أن أخلصكم، أريد أن أخلصكم. لكن، بالطبع، لن أخلص إلا الذين **يؤمنون** من بينكم بأني ابن حارس السجن. ينتشر عندئذٍ الخبر أن حارس السجن «مات فجأة». يتكلم الابن من جديد: «لقد قلت لكم إني سأحرر كل من يؤمنون بي، وأنا أؤكد ذلك بالقناعة ذاتها التي اؤكد بها أن أبي لا يزال حياً».. هذا التطلّب المسيحي المتمثل في امتلاك مؤمنين، يفضحه نيتشه في الغالب. **زرادشت**، القسم الثاني، «الشعراء»: الإيمان لا يخلّص، بما في ذلك الايمان بي بوجه خاص». **Ecce Homo**، القسم الرابع، 1: «لا أريد مؤمنين، أعتقد أني خبيث جداً بحيث لا أطلب شيئاً كهذا، لا بل أنا حتى لا أؤمن بذاتي. لا أتكلم قطعاً مع الجماهير... أشعر بخوف مريع من أن يراد يوماً تقديسي».

وبسببنا[21]. يرفع الله ابنه على الصليب بفعل المحبة؛ وسوف نرد على هذه المحبة بقدر ما سنحس بأنفسنا مذنبين، مذنبين بهذا الموت، وبقدر ما نعوِّض من هذا الذنب عبر اتهام أنفسنا، ودفع فوائد الدَّين. وفي ظل محبة الله، والتضحية بابنه، تصبح الحياة ارتكاسية بكاملها.. تموت الحياة، لكنها تبعث مجدداً بوصفها ارتكاسية. إن الحياة الارتكاسية هي مضمون البقاء على قيد الحياة بوصفه بقاء، مضمون الانبعاث. وحدها اختارها الله، وحدها تحظى بالرعاية أمام الله، أمام إرادة العدم. الله المصلوب **يبعث حياً**: هذا هو تزوير القديس بولس الآخر، قيامة المسيح وبقاؤه على قيد الحياة من أجلنا، وحدة المحبة والحياة الارتكاسية. لم يعد الأب هو الذي يقتل الابن، ولم يعد الابن هو من يقتل الأب: الأب يموت في الابن، والابن يبعث حياً في الأب، لأجلنا، وبسببنا. «في الحقيقة لم يكن القديس بولس يستطيع إطلاقاً استخدام حياة المخلص، لقد كان بحاجة الى الموت على الصليب، وإلى شيء آخر أيضاً...»: هو القيامة[22]. في الضمير المسيحي، لا يخفون الاضطغان فقط، بل يغيرون اتجاهه: لقد كان الضمير اليهودي ضمير اضطغان، (بينما) الضمير المسيحي إحساس بالخطأ. الضمير المسيحي هو الضمير اليهودي مقلوباً، معكوساً: إن حب الحياة، لكن كحياة ارتكاسية، بات (الحب) الشامل: صار الحب مبدأ، والحقد المتأصل على الدوام يظهر فقط كنتيجة لهذا الحب، الوسيلة لمواجهة ما يقاوم هذا الحب. يسوع محارباً، يسوع حاقداً، لكن بفعل المحبة.

2 - **من وجهة نظر العدمية الارتكاسية: عزم الضمير الأوروبي.**- إلى هنا يعني موت الله التأليف الذي يجمع في فكرة الله إرادة العدم والحياة الارتكاسية. ولهذا التأليف نُسَبٌ متنوعة. لكن بمقدار ما تصبح الحياة الارتكاسية الشيء الجوهري، تقودنا المسيحية إلى مخرجٍ غريب. تعلمنا أننا نحن الذين نميت

---

(21) العنصر الأول من تفسير القديس بولس، **المسيح الدجال**، 42، 49؛ **إرادة القوة**، القسم الأول، 390.

(22) **المسيح الدجال**، 42. - العنصر الثاني من تفسير القديس بولس، **المسيح الدجال**، 42، 43؛ **إرادة القوة**، القسم الأول، 390.

الله. إنها تفرز بذلك إلحادها الخاص بها، إلحاد الاحساس بالخطأ والاضطغان. الحياة الارتكاسية بدلاً من الارادة الالهية، الانسان الارتكاسي بدلاً من الله، الإنسان - الله وليس الله - الانسان بعد الآن، **الانسان الأوروبي**. لقد قتل الانسان الله، لكن من قتل الله؟ إنه الانسان الارتكاسي، «أقبح العالمين». لم تكن الارادة الالهية، إرادة العدم تتسامح مع حياةٍ غير الحياة الارتكاسية، وهذه الأخيرة لم تعد حتى تحتمل إلهاً، هي لا تحتمل إشفاق الله، وهي تقبل تضحيته على الفور، تخنقه في فخ رحمته. تحول بينه وبين القيامة، تجلس على الغطاء. لم تعد هنالك علاقة متبادلة بين الارادة الالهية والحياة الارتكاسية، بل نقل الله، إحلال الانسان الارتكاسي محله. هذا هو معنى موت الله الرابعُ: يختنق الله حباً بالحياة الارتكاسية، يخنقه ناكر الجميل الذي يحبه كثيراً.

3 - **من وجهة نظر العدمية السلبية: عزم الضمير البوذي**. إذا حسبنا حساب التزويرات التي تبدأ مع الاناجيل والتي تجد شكلها النهائي مع القديس بولس، ماذا يبقى من المسيح، ما هو **نموذجه الشخصي**، ما هو معنى موته؟ إن ما يسميه نيتشه «التناقض الفاضح» في الانجيل يجب أن يرشدنا (إلى سواء السبيل). إن ما تتركنا النصوص نحزره بصدد المسيح الحقيقي هو التالي: **الرسالة الفرحة** التي كان يحملها، **إلغاء** فكرة الخطيئة، **غياب** كل اضطغان، وكل روح انتقام، **رفض** كل حرب حتى بالمحصِّلة، **كشف** (وجود) مملكة الله على الأرض بوصفها حالة قلبية، وبوجه **خاص القبول بالموت كدليل على مذهبه**[23]. إننا نرى إلى أين يريد نيتشه الوصول: كان المسيح نقيض ما صنع منه القديس بولس، كان المسيح الحقيقي على غرار بوذا، «بوذا على أرض

---

(23) **المسيح الدجال**، 33، 34، 35، 40. - في رأي نيتشه لا يستدعي المسيح الحقيقي إيماناً، بل هو يأتي بممارسة: لم تكن حياة المخلص شيئاً غير هذه الممارسة، كما لم يكن موته شيئاً آخر... إنه لا يقاوم، لا يدافع عن حقه، لا يخطو خطوة ليبعد عنه الشيء الأقصى، لا بل هو يتحداه. وهو يصلي، ويتألم ويحب مع أولئك الذين يسيئون إليه. عدم الدفاع عن النفس، عدم الاستسلام للغضب، عدم تحميل المسؤولية. لكن كذلك عدم مقاومة الشر. ومحبة الشر... إن المسيح لم يكن يستطيع أن يريد بموته شيئاً آخر، في ذاته، غير إعطاء الدليل الساطع على صحة مذهبه».

ليست هندية»[24]. كان متقدماً جداً بالنسبة لعصره، وفي بيئته: كان يعلِّم الحياة الارتكاسية أن تموت بهدوء، وتنطفىء بسلبية، وكان يبيِّن للحياة الارتكاسية مخرجها الحقيقي، في حين كانت هذه لا تزال تتصارع مع إرادة القوة. كان يعطي الحياة الارتكاسية مُتْعِيَّة(*)، وآخر العالمين نبلاً، في حين كان لا يزال الناس يتساءلون إذا كانوا يحلون أو لا محل الله. كان يعطي العدمية السلبية نبلاً، في حين كانت العدمية الارتكاسية تكاد تبتدىء. كان المسيح يعطي، أبعد من الاحساس بالخطأ والاضطغان، درساً للانسان الارتكاسي: كان يعلمه أن يموت. كان الأودع بين الانحطاطيين، والأكثر إثارة للاهتمام[25]. لم يكن المسيح لا يهودياً ولا مسيحياً، بل كان بوذياً؛ أقرب الى الدالاي لاما مما إلى البابا. كان متقدماً في بلده وفي بيئته إلى حد أن موته كان لا بد أن يشوَّه، فيما يزوَّر تاريخه، ويُدفَع به القهقرى، ويوضع في خدمة الاطوار السابقة، ويُقلب لصالح العدمية النافية أو الارتكاسية. «لقد لواه القديس بولس وحوَّله إلى مذهب أسرار وثنية، انتهى إلى التصالح مع كل التنظيم السياسي.. وإلى تعلم ممارسة الحرب، والادانة، والتعذيب، والشتيمة، والكره»: الحقد الذي بات وسيلة لدى ذلك المسيح الوديع للغاية[26]. ذلك أن هذا هو الفرق بين البوذية ومسيحية القديس بولس الرسمية: البوذية هي دين العدمية السلبية، «البوذية دين لنهاية الحضارة وضجرها؛ إن المسيحية لا تجد هذه الحضارة بعد، (لكنها) تخلقها إذا اقتضى الأمر»[27]. إن ميزة التاريخ المسيحي والأوروبي هي أن يحقق، بالحديد والنار، غاية باتت معطاة، في أماكن أخرى، ومحققة بصورة طبيعية: نهاية العدمية. إن ما كانت البوذية توصلت لأن تحياه كغاية محققة، ككمال

---

(24) **المسيح الدجال**، 31. ـ **المسيح الدجال**، 42: «جهد جديد، تلقائي بالكامل، نحو حركة تهدئة بوذية»؛ **إرادة القوة**، القسم الأول، 390: «المسيحية هي بداية ساذجة لنزعة سلمية بوذية، انبثقت من القطيع ذاته الذي ينفخ فيه الاضطغان الحياة».

(*) Hédenisme، مذهب المتعة القائل إن اللذة والسعادة هي الخير الأوحد أو الرئيسي في الحياة (م).

(25) **المسيح الدجال**، 31.

(26) **إرادة القوة**، القسم الأول، 390.

(27) **المسيح الدجال**، 22.

جرى بلوغه، تعيشه المسيحية فقط كمحرك. وليس مستبعداً أن تصل إلى هذا الهدف؛ ليس مستبعداً أن تنتهي المسيحية إلى «ممارسة» متخلصة من كل ميثولوجيا القديس بولس، وليس مستبعداً أن تستعيد ممارسة المسيح الحقيقية. «تتقدم البوذية بصمت في كل أوروبا[28]». لكن كم من الحقد والحروب قبل بلوغ ذلك! لقد كان المسيح قد أقام شخصياً في هذا الهدف الأخير، كان بلغه بصفقة جانح، هو، طائر بوذا في بيئة لم تكن بوذية. ينبغي على العكس، أن تمر المسيحية من جديد بكل أطوار العدمية كي يصبح هذا الهدف هدفه أيضاً، في نهاية سياسة انتقام طويلة ورهيبة.

4 ـ ضد الهيغلية

لن نرى في فلسفة التاريخ والدين هذه استعادة لتصورات هيغل أو حتى كاريكاتوراً لها. إن العلاقة أعمق والاختلاف أشد عمقاً. مات الله، صار الله إنساناً، صار الانسان الله: إن نيتشه يختلف عن سابقيه في عدم إيمانه بهذا الموت. لا يراهن على هذا الصليب. أي أنه لا يجعل من هذا الموت حدثاً يمتلك معناه في ذاته. إن لموت الله من المعاني قدر ما هنالك من قوىً قادرة على الاستيلاء على المسيح وإماتته. لكننا لا نزال ننتظر بالضبط القوى أو المقدرة التي سوف تدفع بهذا الموت إلى درجته العليا، وتجعل منه شيئاً مختلفاً عن موت ظاهر ومجرد. إن نيتشه يحترس من موت الله، بمواجهة كل الرومانسية، وضد كل الديالكتيك. يتوقف معه عصر الثقة الساذجة، الذي كان الناس يحيون فيه مصالحة الانسان والله تارة، وإحلال الانسان محل الله طوراً. إن نيتشه لا يؤمن بالحادثات الجسام الصاخبة[29]. يلزم حادثاً ما كثيرٌ من الصمت والوقت كي يجد أخيراً القوى التي تعطيه جوهراً.. ولا شك أنه، بالنسبة لهيغل أيضاً، يلزم وقت كي يلتحق حادث بجوهره الحقيقي. لكن هذا الوقت ضروري فقط لكي يصبح المعنى كما هو «في ذاته»، لكي يصبح أيضاً «لذاته».

---

(28) **إرادة القوة**، القسم الثالث، 87.

(29) **زرادشت**، القسم الثاني، «الحادثات الجسام»: «فقدت الايمان بالحادثات الجسام، ما أن يكون حولها الكثير من العواء والدخان.. وهيا اعترف إذاً! أشياء قليلة كانت قد أنجزت حين تبدد ضجيجك ودخانك»، **العرفان البهيج**، 125.

إن موت المسيح كما فسَّره هيغل يعني المعارضة المتجاوَزَة، مصالحة النهائي واللانهائي، وُحدة الله والفرد، الدائم والخاص؛ والحال انه سيكون من الضروري أن يمر الضمير المسيحي بوجوه أخرى للمعارضة كي تصبح هذه الوحدة أيضاً لذاتها ما هي الآن في ذاتها. إن الوقت الذي يتكلم عليه نيتشه هو ضروري، على العكس، لتكوين قوى تعطي موت الله معنى لم يكن ينطوي عليه في ذاته، وتحمل إليه جوهراً محدداً كهدية الخارجية الرائعة. إن تنوع المعاني، واختيار الجوهر، وضرورة الزمن، لدى هيغل، هي كلها ظواهر، ظواهر وحسب[30].

شامل وإفرادي، دائم وخاص، لا نهائي ونهائي، ما هو هذا كله؟ لا شيء غير أعراض. من هو هذا الخاص، هذا المفرد، هذا المتناهي؟ أحدها مسند إليه، لكن **من** هو هذا المسند اليه، أيُّ قوى؟ والآخر مسند أو موضوع، لكن **أي إرادة** هو «موضوع» لها؟ إن الديالكتيك لا يلامس حتى التفسير، لا يتخطى أبداً حقل الاعراض. إنه يخلط التفسير مع نمو العَرَض غير المفسَّر. لذا لا يتصور، في مادة النمو والتغير، شيئاً أعمق من تحوير مجرد، حيث المسند اليه يصبح مسنداً والمسند مسنداً إليه. لكنَّ من هو مسند إليه وما هو المسند لم يتغيرا، يبقيان في النهاية غير محددين بقدر ما كانا كذلك في البداية، أقل تفسيراً ممكناً: كلُّ شيء حدث في المناطق الوسطى. ولا يمكن أن يدهشنا أن يكون الديالكتيك يعمل بطريقة التعارض، وتنمية التعارض، أو التناقض وحل التناقض. إنه يجهل العنصر الفعلي الذي تشتق منه القوى، وصفاتها، وعلاقاتها؛ يعرف فقط من هذا العنصر الصورة المقلوبة التي تنعكس في الأعراض المنظور اليها بصورة مجردة. يمكن أن يكون التعارض قانون العلاقة بين الحواصل المجردة، لكن الاختلاف هو المبدأ الوحيد للأصل التكويني أو للتوليد، الذي يولِّد بذاته التعارض كمجرد ظاهر. يتغذى الديالكتيك من تعارضات لأنه يجعل الاواليات التفاضلية الدقيقة والجوفية أكثر مما ينبغي: الانتقالات الطوبولوجية، والتبدلات

(30) حول موت الله ومعناه في فلسفة هيغل، أنظر الشروح الجوهرية للسيد واهل (**Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel**)، والسيد هيبوليت (**Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit**). - وكذلك المقال الجيد للسيد بيرو (**L'Onto-théo-logique hégélienne et la dialectique**) وذلك في Tiddschrift vooz Philosophie، 1958 .

التيبولوجية. وهذا واضح في مثل عزيز على قلب نيتشه: يجب فهم كل نظريته عن الاحساس بالخطأ كإعادة تفسير للضمير التاعس الهيغلي؛ هذا الضمير، الممزَّق في الظاهر، يجد معناه في العلاقات التفاضلية التي تختبىء وراء تعارضات مصطنعة. كذلك الأمر، فإن علاقة المسيحية باليهودية لا تترك التعارض يبقى، إلا كغطاء وذريعة. إن التعارض، المجرد من كل طموحاته. يكف عن أن يكون مكوِّناً ومحرِّكاً ومُنسِّقاً: (إنه) عَرَض، لا أكثر من عرض يجب تفسيره. وإذ يجرَّد التناقض من طموحه إلى بيان الاختلاف، يظهر كما هو: معنى معكوساً دائماً على الاختلاف بالذات، قلباً مشوَّشاً للأصل. في الحقيقة ليس عمل النافي، بالنسبة لعين عالم النّسابة، غير تخمين فقط لألعاب إرادة القوة. إن كل الديالكتيك، إذ ينظر إلى الأعراض بصورة مجردة، ويجعل من حركة الظاهر قانون الاشياء التعاقبي المنطقي، ولا يستبقي من المبدأ غير صورة مقلوبة، يعمل ويتحرك في عنصر **الوهم**. وكيف لا تكون حلوله وهمية، إذا كانت مشكلاته هي بحد ذاتها وهمية؟ ليس من وهم لا يجعل منه عزماً للروح، أحد عزومه الخاصة به. إن السير والقدمان في الجو ليس شيئاً يمكن ديالكتيكياً أن يأخذه على آخر، إنه السمة الاساسية للديالكتيك ذاته. كيف يمكنه أن يحتفظ في هذا الوضع بعين نقدية؟ إن مؤلفات نيتشه موجَّهة بطرق ثلاث ضد الديالكتيك: إن هذا الأخير يجهل المعنى، لأنه يجهل طبيعة القوى التي تستملك الظاهرات بصورة ملموسة؛ هو يجهل الجوهر، لأنه يجهل العنصر الفعلي الذي تشتق منه القوى، وصفاتها وعلاقاتها؛ وهو يجهل التبدل والتغيير، لأنه يكتفي بإحداث تحويرات بين تعابير مجردة ووهمية.

لكل هذه القصورات أصل واحد: الجهل بالسؤال مَنْ؟ هنالك دائماً الاحتقار السقراطي ذاته لفن السفسطائيين. يجري تبشيرنا على الطريقة الهيغلية بأن الإنسان والله يتصالحان، وأن الدين والفلسفة يتصالحان أيضاً. يبشروننا على طريقة فيورباخ بأن الانسان يحل محل الله، يستعيد الالهي على أنه ملكه الخاص أو جوهره، وأن اللاهوت يصبح أنتروبولوجياً أيضاً. **لكن من هو الانسان وما هو الله؟ من هو خاص، وما هو الشامل؟** يقول فيورباخ إن الإنسان تغير، وأصبح الله؛ لقد تغير الله، وصار جوهر الله جوهر الانسان. لكن من هو إنسان لم يتغير: الإنسان الارتكاسي، العبد، الذي لا يكف عن أن يكون عبداً إذ يقدم

نفسه كإله، العبد دائماً، الآلة التي تصنع الالهي. وما هو الله لم يتغير هو أيضاً: دائماً الالهي، دائماً الكائن الاسمى، الآلة التي تصنع العبد. إن ما تغير، أو بالأحرى ما بادل تحديداته، إنما هو المفهوم الوسيط، إنما هي الحدود termes الوسطى التي يمكن أن تكون مسنداً إليه كما يمكن أن تكون مسنداً، أحدها حيال الآخر: الله أو الإنسان[31].

يصبح الله الانسان، ويصير الانسان الله. لكن من هو الإنسان؟ دائماً هو الكائن الارتكاسي، الممثِّل، فاعل حياة ضعيفة ومحطوط من قيمتها. ما هو الله؟ دائماً هو الكائن الاسمى كوسيلة للحط من قيمة الحياة، «موضوع» إرادة العدم، «مُسنَد» العدمية. قبل موت الله وبعده، يبقى الانسان «مَنْ يكون» مثلما يبقى الله «ما يكون»: قوى ارتكاسية وإرادة عدم. يبشرنا الديالكتيك بمصالحة الانسان والله. لكن ما هي هذه المصالحة، إذا لم تكن التواطؤ القديم، القرابة القديمة بين إرادة العدم والحياة الارتكاسية؟ إن الديالكتيك يبشرنا بحلول الانسان محل الله. لكن ما هو هذا الاستبدال، غير الحياة الارتكاسية وقد حلت محل إرادة العدم، الحياة الارتكاسية مولِّدةً الآن قيمها الخاصة بها؟ عند هذه النقطة، يبدو أن كل الديالكتيك يتحرك في حدود القوى الارتكاسية، ويتطور بكامله في المنظور العدمي. هنالك بالضبط وجهة نظر يظهر منها التعارض على أنه عنصر القوة التعاقبي المنطقي؛ إنها وجهة نظر القوى الارتكاسية. إن العنصر التفاضلي، إذ يُرى من جهة القوى الارتكاسية، يجري قلبه، وعكسه بصورة مقلوبة، يصبح تعارضاً. هنالك منظور يعارض الحقيقة بالوهم، ينمّي الوهم على أنه الوسيلة التي تنتصر بواسطتها القوى الارتكاسية؛ إنه العدمية، أو المنظور العدمي. إن عمل النافي هو في خدمة إرادة. يكفي السؤال: ما هي هذه الارادة؟ للحدس بجوهر الديالكتيك. إن الاكتشاف العزيز على قلب الديالكتيك هو الضمير التاعس،

(31) وراء انتقادات ستيرنر، كان يوافق فيورباخ على ذلك: أبقي على مُسنَدات الله، «لكن علي أن أتركها تبقى، وإلا لا يكون في وسعي حتى أن أترك الطبيعة والانسان يبقيان؛ ذلك أن الله هو كائن مركب من حقائق، أي مسندات خاصة بالطبيعة والبشرية» (أنظر جوهر المسيحية في علاقتها بالواحد وخِصّيصته، **Manifestes philosophiques**) ترجمة ألتوسير . (PUF)

تعميق الضمير التاعس، حل الضمير التاعس، تمجيد الضمير التاعس وموارده. **إن القوى الارتكاسية هي التي تعبر عن نفسها في التعارض، وإرادة العدم هي التي تعبر عن نفسها في عمل النافي.** الديالكتيك هو الايديولوجية الطبيعية للاضطغان والاحساس بالخطأ. هو الفكر في منظور العدمية ومن وجهة نظر القوى الارتكاسية. وهو فكر مسيحي بشكل أساسي، من ألفه الى يائه: عاجز عن خلق طرق تفكير جديدة، وطرق إحساس جديدة. إنه موت الله، ذلك الحدث العظيم الديالكيتكي والصاخب؛ لكنه حدث يجري في جلبة القوى الارتكاسية، في دخان العدمية.

5 ـ تحولات الديالكتيك السيئة

إن لستيرنر في تاريخ الديالكتيك مكانة على حدة، المكانة الأخيرة، المكانة القصوى. لقد كان هذا الديالكتيكيّ الجريء الذي حاول مصالحة الديالكتيك مع فن السفسطائيين. عرف أن يعثر من جديد على طريق السؤال: مَن؟ وعرف أن يجعل منه السؤال الاساسي ضد هيغل، وضد باور، وضد فيورباخ في آن معاً. «إن السؤال: ما هو الإنسان؟ يصبح: من هو الانسان؟ وعيك أنت أن تجيب. ما هو؟ كان يستهدف المفهوم الذي ينبغي تحقيقه؛ إن السؤال الذي يبدأ بـ **من يكون** لم يعد سؤالاً، لأن الجواب حاضر شخصياً في ذلك الذي يسأل[32]». بتعابير أخرى، يكفي طرح السؤال: مَنْ؟ للوصول بالديالكتيك إلى نهايته الحقيقية: **saltus mortalis**. لقد كان فيورباخ يعلن الانسان مكان الله. لكن أنا لست الانسان أو الكائن النوعي، لست جوهر الانسان أكثر مما كنتُ الله وجوهر الله. يجري تحوير الانسان والله؛ لكن عمل النافي، حين يجري إطلاقه، يكون هنالك ليقول لنا: ليس هذا انت أيضاً. «لست الله ولا الانسان، لست الجوهر الأسمى ولا جوهري، وفي الحقيقة ان الأمر واحد سواء تصورت الجوهر في ذاتي أو خارج ذاتي». «لما كان الانسان لا يمثل غير كائن أسمى آخر، لم يخضع الكائن الأسمى إجمالاً إلا لتحول بسيط.

---

(32) ستيرنر، **L'Unique et sa propriété**، ص 449. - وعن ستيرنر وفيورباخ وعلاقاتهما، أنظر كتب السيد أرڤوت: **Aux sources de l'existe natialisme: Max stirner; Ludwig Fuerbach ou la Transformation du Sacré (PUF).**

وليس الخوف من الإنسان الا وجهاً مختلفاً للخوف من الله[33]». - سوف يقول نيتشه: إن أقبح العالمين الذي قتل الله لأنه لم يعد يتحمل إشفاقه، لا يزال يصطدم باشفاق الناس[34].

إن محرك الديالكتيك النظري هو التناقض وحله. أما محركه العملي فهو الاستلاب وإزالة الاستلاب، الاستلاب وإعادة الامتلاك. ويكشف الديالكتيك هنا طبيعته الحقيقية، بوصفه فناً إجرائياً من بين كل الفنون، فن النقاش بصدد الملكيات وتغيير المالكين، فن الاضطغان. وستيرنر أيضاً يصيب كبد حقيقة الديالكتيك في عنوان كتابه الكبير: **الوحيد وملكيته**. يعتبر أن الحرية الهيغلية تبقى مفهوماً مجرداً؛ «ليس لدي شيء ضد الحرية، لكنني أتمنى لك أكثر من الحرية. يجب ألا تتخلص فقط مما لا تريده، وينبغي أيضاً أن تمتلك ما تريده، يجب ألا تكون إنساناً حراً فقط، يجب أن تكون مالكاً أيضاً». - لكن مَنْ الذي يتملك أو يعيد التملك؟ ما هي الهيئة التي تتملك من جديد؟ أليس الروح الموضوعي لدى هيغل، والعرفان المطلق استلاباً أيضاً، شكلاً روحياً ومرهفاً من الاستلاب؟ وعي الذات لدى باور، النقد الانساني، الخالص أو المطلق؟ الكائن النوعي لدى فيورباخ، الانسان بوصفه نوعاً، وجوهراً ووجوداً محسوساً؟ لست **شيئاً** من كل ذلك. لا يجد ستيرنر انزعاجاً في تبيان أن الفكرة، أو الوعي أو النوع ليست استلابات أقل مما هو اللاهوت التقليدي. إن إعادات التملك النسبية هي استلابات مطلقة أيضاً. وعلم الإناسة، المتنافس مع اللاهوت، يجعل مني ملكية الانسان. لكن الديالكتيك لن يتوقف طالما لا أصير أنا مالكاً في الأخير... مع احتمال النفاذ إلى العدم، إذا اقتضى الأمر. - في الوقت ذاته الذي تنقص فيه الهيئة المتملكة من جديد من حيث الطول والعرض والعمق، يتبدل معنى فعل إعادة التملك، إذ تجري ممارسته على قاعدة أضيق فأضيق. أما لدى هيغل، فكان الأمر يتعلق بمصالحة: كان الديالكتيك سريعاً في تصالحه مع الدين، والكنيسة والدولة، مع كل القوى التي تغذي قوته. إننا نعرف ما تعني التغييرات الهيغلية المشهورة: هي لا تنسى أن تحفظ بورع. يبقى التعالي مفارقاً

(33) ستيرنر، ص 36، ص 220.

(34) **زرادشت**، القسم الرابع، «أقبح العالمين».

داخل الماثل immanent. ويتغير معنى «إعادة التملك مع فيورباخ: يكون مصالحةً أقل مما استعادةً»، استعادةً إنسانية للميزات المفارقة. لا يجري حفظ شيء، باستثناء الانساني بوصفه «وجوداً مطلقاً وإلهياً». لكن يزول لدى ستيرنر هذا الحفظ، هذا الاستلاب الأخير: تُنفى الدولة والدين، لكن كذلك الجوهرُ في **الأنا**، التي لا تتصالح مع أي شيء لأنها تعدم كل شيء، لأجل «مقدرتها» الخاصة بها، لأجل «تجارتها» الخاصة بها، لأجل «استمتاعها» الخاص بها. إن تجاوز الاستلاب يعني عندئذٍ إعداماً خالصاً وبارداً، استعادةً لا تترك شيئاً يبقى مما تستعيده: «ليست الأنا كل شيء، لكنها تدمر كل شيء[35]».

إن الأنا التي تعدم كل شيء هي أيضاً الأنا التي ليست شيئاً: «فقط الأنا التي تتفكك بذاتها، الأنا التي لا تكون أبداً، تكون أنا بالفعل». «أنا مالك مقدرتي، وأكون كذلك حين أعرف أني وحيد. وفي الوحيد، ينكفىء المالك إلى اللاشيء الخالق الذي خرج منه. كلّ كائن أعلى مني، أكان الله أو الإنسان، يضعف أمام الشعور بوحدانيتي ويشحب تحت شمس هذا الوعي. إذا كنت أؤسس قضيتي على نفسي، الوحيدة، فهي ترتكز على خالقها سريع العطب والعرضة للهلاك الذي يفترس نفسه بنفسه، ويمكنني أن أقول: لم أؤسس قضيتي على شيء[36]». لقد كانت فائدة كتاب ستيرنر مثلثة: **تحليل عميق لعدم كفاية إعادات التملك لدى سابقيه؛ اكتشاف العلاقة الجوهرية بين الديالكتيك ونظريةٍ للأنا، حيث تكون الأنا وحدها درجة معيدة للتملك؛ رؤية عميقة لما كانت نهاية الديالكتيك، مع الأنا، في الأنا**. لقد كان التاريخ عموماً والهيغلية بوجه خاص يجدان نهايتهما، لكن انحلالهما الأكثر اكتمالاً، في عدمية ظافرة. إن الديالكتيك يحب التاريخ ويتحكم به، لكنَّ له هو ذاته تاريخاً يتألم منه ولا يتحكم به. إن معنى التاريخ والديالكتيك مجتمعين ليس تحقيق العقل، والحرية، ولا تحقيق الانسان كنوع، بل العدمية، لا شيء غير العدمية. **إن ستيرنر هو الديالكتيكي الذي يكشف العدمية كحقيقة (من حقائق) الديالكتيك**. يكفيه أن يطرح السؤال: من؟ ترد الأنا الوحيدة الى العدم

(35) ستيرنر، ص 216.

(36) ستيرنر، ص 216، ص 449.

كل ما ليس هو، وهذا العدم هو بالضبط عدمها الخاص بها، عدم الأنا بالذات. إن ستيرنر ديالكتيكي الى حد أنه لا يفكر إلا بتعابير الملكية والاستلاب واعادة إلى التملك. لكنه متطلب جداً بحيث يرى إلى أين يقود هذا الفكر: إلى الأنا التي لا تكون شيئاً، إلى العدمية. ـ تجد عندئذٍ مشكلة ماركس، **في الايديولوجية الالمانية**، احد معانيها الأشد اهمية: يتعلق الامر بالنسبة لماركس بإيقاف هذا الانزلاق الحتمي. يقبل باكتشاف ستيرنر، الديالكتيك كنظرية للأنا. وهو يعطي الحق لستيرنر، في نقطة واحدة: إن النوع البشري الخاص بفيورباخ هو استلاب أيضاً. لكن أنا ستيرنر هي بدورها تجريد، إسقاط للأنانية البرجوازية. يضع ماركس نظريته المشهورة عن الأنا المشروطة: يتصالح النوع والفرد، الكائن النوعي والخاص، الاجتماعي والأنانية في الأنا المشروطة وفقاً للعلاقات التاريخية والاجتماعية. هل هذا كافٍ؟ ما هو النوع، ومن هو فرد؟ هل وجد الديالكتيك نقطة توازنه وتوقفه، أو فقط تحولاً سيئاً أخيراً، هو التحول الاشتراكي قبل النهاية العدمية؟ يصعب، في الحقيقة، وصف الديالكتيك والتاريخ فوق المنحدر المشترك الذي يجران أحدهما الآخر اليه: هل يفعل ماركس غير تسجيل مرحلة أخيرة قبل النهاية، هي المرحلة البروليتارية[37]»؟

6 ـ نيتشه والديالكتيك

لدينا كل الاسباب لكي نفترض أن لنيتشه معرفة عميقة بالحركة الهيغلية، من هيغل الى ستيرنر بالذات. إن المعارف الفلسفية لدى مؤلفٍ لا يجري

(37) لقد كتب السيد ميرلو ـ بونتي كتاباً رائعاً حول **مغامرات الديالكتيك**. وهو يفضح بين ما يفضح المغامرة الموضوعاتية، التي تستند إلى «وهم نفي متحقق في التاريخ وفي مادته» (ص 123)، أو التي «تركز كل النفيّة négativité في تكوين تاريخي موجود، هو الطبقة البروليتارية» (ص 278). وهذا الوهم يؤدي بالضرورة الى تكوين جسم موصوف: «موظفي النافي» (ص 184). ـ لكن إزاء إرادة الابقاء على الديالكتيك على أرضِ ذاتيةٍ Subjectivité وبَيْذاتيةٍ ..intersubj متحركتين، من المشكوك به الافلات من هذه العدمية المنظّمة. هنالك وجوه للوعي هي منذ الآن موظفو النافي. إن لدى الديالكتيك تحولات (سيئة) أكثر مما لديه مغامرات؛ وسواء كانت طبيعوية أو اونطولوجية، موضوعية أو ذاتية، فهي، كما يقول نيتشه، عدمية من حيث المبدأ؛ والصورة التي تعطيها عن الايجابية positivité هي دائماً صورة نافية أو مقلوبة.

تقويمها انطلاقاً من الاستشهادات التي يقوم بها، ولا على أساس قوائم بالمكتبات هي دائماً كيفية وتخمينية، بل على أساس توجيهات أعماله ذاتها التبريرية أو السجالية. وإننا لنسيء فهم مجمل مؤلفات نيتشه إذا لم نر «ضد من» يجري توجيه المفاهيم الرئيسية. إن الموضوعات الهيغلية موجودة في هذه المؤلفات كالعدو الذي تكافحه. ونيتشه لا ينفك يفضح: **طابع الفلسفة الألمانية اللاهوتي والمسيحي** («منتدى توبينغ») - **عجز هذه الفلسفة عن الخروج من المنظور العدمي** (عدمية هيغل النافية، عدمية فيورباخ الارتكاسية، عدمية ستيرنر القصوى) - **عجز هذه الفلسفة عن الإفضاء الى شيء غير الأنا، أو الانسان أو استيهامات الانساني** (الانسان الاسمى النيتشوي ضد الديالكتيك) - **الطابع المخادع للتحولات الديالكتيكية المزعومة** (التقويم على أساس مختلف ضد إعادة التملك، ضد التحويرات المجردة). ومن المؤكد أن ستيرنر يلعب في كل ذلك دور الكاشف. فهو الذي يدفع بالديالكتيك الى نتائجه الأخيرة، مبيناً الى مَ يفضي وما هو محركه. لكن بالضبط، بما أن ستيرنر يفكر كديالكتيكي، ولأنه لا يخرج من مقولات الملكية والاستلاب وإلغائه، يلقي بنفسه في العدم الذي يحفره تحت أقدام الديالكتيك. من هو إنسان؟ أنا، لا أحد غيري أنا. يستخدم السؤال مَنْ؟، لكن فقط لإذابة الديالكتيك في عدم هذه الأنا. هو عاجز عن طرح هذا السؤال في منظورات غير منظور الانساني، وبشروط غير شروط العدمية؛ لا يمكنه ترك هذا السؤال ينمو لذاته، ولا طرحه في عنصر آخر يعطيه (بالمقابل) جواباً إثباتياً. تنقصه طريقة، تيبولوجية، تتناسب مع السؤال.

إن مهمة نيتشه الايجابية مزدوجة: الانسان الاسمى والتقويم على أساس مختلف. ليس من هو إنسان؟ **بل من يتجاوز الانسان؟** «يسأل اليومَ الأكثرُ اهتماماً: كيف يمكن حفظ الانسان؟ لكن زرادشت هو الوحيد والأول الذي يطرح السؤال التالي: كيف يمكن تجاوز الإنسان؟ إن الانسان الأسمى يطغى على تفكيري، **هو الأوحد بالنسبة لي**، وليس الانسان (العادي): ليس القريب، وليس الأكثر بؤساً، وليس الأشد حزناً، وليس الأفضل[38]». إن التجاوز يتعارض

(38) **زرادشت**، القسم الرابع، «الانسان المتفوق». - إن التلميح إلى ستيرنر بديهي.

مع الحفظ، لكن كذلك مع التمليك، وإعادة التمليك. والتقويم على أساس مختلف يتعارض مع القيم الرائجة، لكن كذلك مع التغييرات الديالكتيكية الزائفة. لا يلتفي الانسان الاسمى في شيء مع كائن الديالكتيكيين النوعي، مع الانسان بوصفه نوعاً، كما لا يلتقي مع الأنا. لست أنا من أكون الأوحد، وليس الانسان. إنّ إنسان الديالكتيك هو الأشد بؤساً، لأنه لم يعد إلا إنساناً، هو الذي أعدم كل ما ليس ذاته. والأفضل أيضاً، لأنه ألغى الاستلاب، وحل محل الله، واستعاد أملاكه. لا نعتقدنَّ أن إنسان نيتشه الأسمى مَزاد مُعَلّى: هو يختلف عن الانسان، وعن الأنا، من حيث الطبيعة. يتحدد الانسان الأسمى **بطريقة جديدة في الشعور**: إنه ذات مختلفة عن الانسان، نموذجٌ غير النموذج الانساني. **طريقة جديدة في التفكير**، محمولات أخرى غير الالهي، لأن الالهي هو أيضاً طريقة في حفظ الانسان وحفظ ما هو جوهري في الله، الله كمُسْنَد. **طريقة جديدة في التقويم**: ليس تغييراً في القيم، وليس تحويراً مجرداً أو قلباً ديالكتيكياً، بل تغيير وقلب في العنصر الذي تشتق منه قيمة القيم، «تقويم على أساس مختلف».

من وجهة نظر هذه المهمة الايجابية، تجد كل نوايا نيتشه النقدية وحدتها. إن المزيج، وهو أسلوب عزيز على قلب الهيغليين، إنما يُرَدّ ضد الهيغليين ذاتهم. يجمع نيتشه في مساجلة واحدة كلاًّ من المسيحية، والأَنَسية، والانانية، والاشتراكية، والعدمية، ونظريات التاريخ والثقافة، والديالكتيك بحد ذاته. إن كل ذلك، مخاصَماً، يشكل نظرية الانسان الاسمى: موضوع النقد النيتشوي. يتجلى التفاوت وانعدام التناسب في الانسان المتفوق، على أنه فوضى اللحظات الديالكتيكية بالذات وانعدام انضباطها، وعلى أنه مزيجُ الايديولوجيات الانسانية والانسانية جداً. إن صرخة الانسان المتفوق متعددة: «كانت تلك صرخة طويلة وغريبة ومتعددة، وكان زرادشت يميز تماماً أنها تتألف من أصوات كثيرة، مع انها تشبه، من مسافة (غير قريبة)، صرخة فم واحد[39]». لكن وحدة الانسان المتفوق هي أيضاً الوحدة النقدية: لما كان

(39) **زرادشت**، القسم الرابع، «السلام».. «يبدو لي مع ذلك أنكم لا تتفقون بتاتاً بعضكم مع بعض حين تجتمعون هنا، انتم الذين تطلقون صيحات استغاثة».

مصنوعاً بكامله من أجزاء متناثرة جمعها الديالكتيك لحسابه الخاص، تشكل وحدته وحدة الخيط الذي يربط الكل، خيط العدمية ورد الفعل(40).

7 ـ نظرية الإنسان المتفوق Théorie de l'homme supérieur

إن نظرية الانسان المتفوق تحتل القسم الرابع من كتاب زرادشت، وهذا القسم الرابع هو الأهم والجوهري من زرادشت المنشور. والأشخاص الذين يتألف منهم الإنسان المتفوق هم: العراف، والملكان، وإنسان العلقة، والساحر، وآخر الباباوات، وأقبح العالمين، والمتسول الطوعي، والظل. والحال أننا نكتشف سريعاً، عبر هذا التنوع في الأشخاص، ما يشكل اجتماع الضدَّين لدى الإنسان المتفوق: الوجود الارتكاسي للانسان، لكن كذلك نشاط الانسان النوعي. إن الإنسان المتفوق هو الصورة التي يتمثل بها الانسان الارتكاسي نفسه كـ «متفوق»، لا بل يؤله نفسه. في الوقت ذاته، إن الإنسان المتفوق هو الصورة التي يظهر فيها حاصلُ الثقافة أو النشاط النوعي. ـ إن العرَّاف هو عرَّاف الملل الكبير، ممثل العدمية السلبية، نبي آخر العالمين. هو يبحث عن بحر يشربه، عن بحر يغرق فيه، لكن كل موت يظهر له أيضاً فاعلاً جداً، نحن شديدو التعب بحيث لا يمكن إلا أن نموت. إنه يريد الموت، لكن كانطفاء سلبي(41). الساحر هو الاحساس بالخطأ، «مزوِّر العملة»، «ماحي ذنوب الروح»، «شيطان الكآبة» الذي يصنع عذابه ليثير الشفقة، وينشر العدوى. «إنك كنت لتطلي حتى مرضك بالمساحيق لو أنك بدوت عارياً أمام طبيبك»: إن الساحر يجمِّل الألم، يخترع له معنى جديداً، يخون ديونيزوس، يستولي على أغنية أريان، هو المأساوي الزائف(42). **أما أقبح العالمين** فيمثل العدمية الارتكاسية: لقد وجه الانسان الارتكاسي اضطغانه ضد الله، وضع نفسه محل الله الذي قتله، لكن لا ينفك

(40) انظر **زرادشت**، القسم الثاني، «بلد الحضارة»: إن **إنسان** هذا الزمان هو تمثيل الانسان المتفوق وصورة انسان الديالكتيك «تبدون وقد عُجنتم بالألوان وقصاصات الورق الملصقة... كيف عساكم تؤمنون، وأنتم مبرقشون بهذه الطريقة! أنتم الذين تشكلون رسماً لكل ما جرى الايمان به على امتداد الأزمنة».

(41) **زرادشت**، القسم الثاني، «العراف»؛ الرابع، «صرخة الاستغاثة».

(42) **زرادشت**، القسم الرابع، «الساحر».

ارتكاسياً، ممتلئاً بالإحساس بالخطأ وبالاضطغان[43].

والملكان هما التقاليد، أخلاقية التقاليد، وطرفا هذه الاخلاقية، نهايتا الثقافة. إنهما يمثلان النشاط النوعي الملتَقَط في المبدأ القبتاريخي لتحديد الآداب. لكن كذلك في الحاصل البعتاريخي الذي ألغيت فيه الآداب. إنهما ييأسان لكونهما يشهدان انتصار «رعاع»: يريان تطعُّمَ الآداب بالذات بقوى تحرف النشاط النوعي، تشوهه في الوقت ذاته في مبدئه وحاصله[44]. ويمثل إنسان العَلَق حاصل الثقافة بوصفها علماً. إنه «ضمير الروح الحيّ». لقد أراد اليقين، وأن يتملك العلم، والثقافة: «الأفضل عدم معرفة أي شيء على معرفة أشياء كثيرة معرفة نصفية» وفي هذا الجهد نحو اليقين، يتعلم ان العلم ليس حتى معرفة موضوعية للعلقة وعللها الأولى، بل فقط معرفة «دماغ» العلقة، لم تعد واحدة لأن عليها أن تتماثل مع العلقة، وتفكر مثلها وتخضع لها. إن المعرفة هي الحياة ضد الحياة، الحياة التي تحتزُّ الحياة، لكن العلقة وحدها تحتز الحياة، هي وحدها معرفة[45]. والبابا **الأخير** جعل من وجوده خدمة طويلة. هو يمثل حاصل الثقافة كدين. لقد خدم الله حتى النهاية، وفقد خلال ذلك إحدى عينيه. إن العين المفقودة هي بلا شك العين التي شاهدت آلهةً فاعلين، وإثباتيين. أما العين الباقية فتبعت الاله اليهودي والمسيحي في كل تاريخه: رأت العدم، وكل العدمية النافية وإحلال الانسان محل الله. الخادم العجوز الذي ييأس لكونه فقد سيده: «أنا من دون سيد ومع ذلك لست حراً؛ لذا لم أعد فرحاً أبداً إلا في ذكرياتي»[46]. **والمتسول الطوعي** اجتاز كل النوع البشري، من الاغنياء الى الفقراء. كان يبحث عن «ملكوت السماوات»، «السعادة على الأرض» على أنها المكافأة على النشاط البشري، النوعي والثقافي، لكن كذلك حاصل ذلك النشاط. كان يريد أن يعرف لمن تعود هذه المملكة، ومن يمثله ذلك النشاط. العلم، الأخلاقية، الدين؟ وشيء آخر أيضاً، الفقر، العمل؟ لكن

---

(43) **زرادشت**، القسم الرابع، «أقبح العالمين».

(44) **زرادشت**، القسم الرابع، «محادثة مع الملكين».

(45) **زرادشت**، القسم الرابع، «العلقة». ـ سوف نتذكر أيضاً أهمية الدماغ في نظريات شوبنهاور.

(46) **زرادشت**، القسم الرابع، «المعتزل».

ملكوت السماوات لا يوجد لدى الفقراء أكثر مما لدى الأغنياء: الرعاع في كل مكان، «الرعاع في الأعلى، الرعاع في الأسفل»! لقد وجد المتسول الطوعي ملكوت السماوات كالمكافأة الوحيدة والحاصل الحقيقي لنشاط نوعي: لكن فقط لدى البقر، فقط في نشاط البقر النوعي. لأن البقر تعرف أن تجتر، والاجترار هو حاصل الثقافة بما هي ثقافة[47]. **والظل** هو المسافر بالذات، والنشاط النوعي بالذات، والثقافة وحركتها. إن معنى المسافر وظله هو أن الظل وحده يسافر. إن الظل المسافر هو النشاط النوعي، لكن بوصفه يفقد حاصله، وبوصفه يفقد مبدأه ويبحث عنهما بجنون[48]. ـ والملكان هما حارسا النشاط النوعي، وإنسان العلق هو حاصل هذا النشاط كعلم، والبابا الأخير هو حاصل هذا النشاط كدين؛ والمتسول الطوعي يريد أن يعرف، ما وراء العلم والدين، ما هو الحاصل المناسب لهذا النشاط؛ والظل هو هذا النشاط بالذات بوصفه يفقد هدفه ويبحث عن مبدئه.

لقد تصرفنا كما لو كان الانسان المتفوق ينقسم إلى نوعين. لكن في الحقيقة، إن كل شخص من أشخاص الانسان المتفوق هو الذي يملك الوجهين وفقاً لنسبة متغيرة؛ إنه في الوقت ذاته ممثل القوى الارتكاسية وانتصارها، وممثل النشاط النوعي وحاصله. علينا أن نأخذ بالحسبان هذا الوجه المزدوج بهدف فهم لماذا يعامل زرادشت الانسان المتفوق بطريقتين: تارة كالعدو الذي لا يتراجع أمام أي فخ، وأي خزي، لحرف زرادشت عن طريقه؛ وطوراً كضيف ورفيق تقريباً يندفع في مشروع قريب من مشروع زرادشت بالذات[49].

---

(47) **زرادشت**، القسم الرابع، «المتسول المتطوع».

(48) **زرادشت**، القسم الرابع، «الظل».

(49) **زرادشت**، «السلام»: «لستم أنتم من كنت أنتظر في هذه الجبال... لستم ذراعي الأيمن... لا بل معكم قد أخرب انتصاراتي.. لستم أنتم الذي ستحملون اسمي ولا أنتم الذين ستملكون ميراثي». **زرادشت**، القسم الرابع، «نشيد الكآبة»: «ربما لم يكن كل هؤلاء الرجال المتفوقين يشعرون بأنهم على ما يرام». حول الفخ الذي ينصبونه لزرادشت، أنظر **زرادشت**، القسم الرابع، «صرخة الاستغاثة»، «الساحر»، «المعتزل»، «أقبح العالمين». ـ **زرادشت**، القسم الرابع، «السلام»: «هذه مملكتي وأرضي، لكنهما ستكونان ملكاً لكم لهذا المساء وهذه الليلة: فليخدمكم حيواناي، ولتكن مغارتي مقر استراحتكم». وهو=

8 ـ هل الانسان «ارتكاسي» من حيث الجوهر؟

لا يمكن تفسير اجتماع الضدين هذا بدقة إلا إذا طرحنا مشكلة أعم: إلى أي حد يكون الانسان ارتكاسياً من حيث الجوهر؟ إن نيتشه يقدم، من جهةٍ، انتصار القوى الارتكاسية كشيء جوهري في الانسان وفي التاريخ. إن الاضطغان والاحساس بالخطأ هما مكوّنان لانسانية الانسان، والعدمية هي المفهوم القَبْلي للتاريخ الشامل؛ لذلك فإن الانتصار على العدمية، وتحرير فكر الاحساس بالخطأ والاضطغان يعني تجاوز الانسان، وتدمير الانسان، حتى الأفضل[50]. إن نقد نيتشه لا يهاجم عَرَضاً في الانسان، بل جوهره بالذات. إن الانسان، في جوهره، إنما يسمى مرض جلد الأرض[51]. لكن نيتشه يتكلم، من جهة أخرى، على الاسياد على أنهم نموذج إنساني انتصر عليه، مع ذلك، العبد، وعلى الثقافة كنشاط بشري نوعي حرفته القوى الارتكاسية عن اتجاهه، وعلى الفرد الحر والسيد على أنه الحاصل البشري لهذا النشاط الذي شوهه الانسان الارتكاسي. حتى تاريخ الانسان يبدو منطوياً على مراحل فاعلة[52]. يحصل لزرادشت أن يتذكر أناسه الحقيقيين ويعلن أن حكمه هو أيضاً حكم الانسان[53].

هنالك، بصورة أعمق من القوى أو صفات القوى، صيرورةُ قوى لإرادة القوة أو لصفاتٍ لهذه الارادة. وعن السؤال «هل الانسان ارتكاسي من حيث الجوهر»، علينا أن نجيب: إن ما يشكل الانسان هو أعمق أيضاً. إن ما يشكل الانسان وعالمه ليس فقط نموذجاً خاصاً من القوى، بل صيرورةٌ للقوى بوجه عام. ليس القوى الارتكاسية بوجه خاص، بل الصيرورة ـ الارتكاسية لكل القوى. والحال أن صيرورة كهذه تتطلب على الدوام، كآخر خط لها في مكانٍ ما،

= لهذا المساء وهذه الليلة. فليخدمكم حيواناي، ولتكن مغارتي مقر استراحتكم». وهو يسمي الناس المتفوقين «جسوراً»، و«درجات»، و«طلائع»: «يمكن أن يولد لي منكم، ذات يوم، ولد ووريث».

(50) **زرادشت**، القسم الرابع، «الانسان المتفوق»: «يجب أن يملك دائماً عدد أكبر ودائماً من بين أفضل أفراد نوعكم».

(51) **زرادشت**، القسم الثاني، «الحادثات الجسام».

(52) **أصل الأخلاق**، المبحث الأول، 16.

(53) **زرادشت**، القسم الرابع، «العلامة».

وجود الصفة المعاكسة، التي تمر في عكسها في حال صيرورتها. هنالك صحة يعرف عالم النِّسابة تماماً أنها لا توجد إلا كالافتراض المسبق لصيرورة ـ مريضة. إن الانسان الفاعل هو هذا الانسان الجميل، والشاب والقوي، لكن الذي نميز على وجهه العلامات الخفية لمرض لم يصب به بعد، لعدوى لن تصيبه إلا في الغد. يجب الدفاع عن الأقوياء ضد الضعفاء، لكنْ معروفٌ الطابع اليائس لهذا المسعى. فالقوي قادر على الوقوف بوجه الضعفاء، لكن ليس بوجه الصيرورة ـ الضعيفة التي ـهي صيرورته، التي تخصه بإلحاح أكثر رهافة. في كل مرة يتكلم نيتشه على الناس الفاعلين، لا يفعل ذلك من دون حزن إذ يرى المصير الذي ينتظرهم على أنه صيرورتهم الجوهرية: العالم الاغريقي الذي قلبه الانسان النظري، روما التي قلبتها يهودا، والنهضة التي قلبها الاصلاح الديني. هنالك إذاً نشاط انساني، هنالك قوى فاعلة لدى الانسان؛ لكن هذه القوى الخاصة ليست غير غذاء صيرورة شاملة للقوى، صيرورة ـ ارتكاسية لكل القوى تحدد الانسان والعالم الانساني. هكذا يتصالح لدى نيتشه وجها الانسان المتفوق: طبعه الارتكاسي وطبعه الفاعل. للوهلة الأولى، يظهر نشاط الانسان كنشاط نوعي؛ تطعمه قوى ارتكاسية، تشوهه وتحرفه عن اتجاهه. لكن بصورة أعمق، تكون الحقيقة النوعية هي الصيرورة الارتكاسية لكل القوى، إذ إن النشاط ليس سوى الحد الخاص الذي تفترضه هذه الصيرورة.

إن زرادشت لا ينفك يقول لـ «زوار» ه: أنتم فاشلون، أنتم طبائع(*) فاشلة(54). يجب فهم هذا التعبير بمعناه الأقوى: ليس الانسان هو الذي لا يتوصل ليكون إنساناً متفوقاً، ليس الانسان هو الذي يخطىء هدفه أو يفشل في بلوغه، ليس نشاط الانسان هو الذي يخطىء حاصله أو يفشل في بلوغه. إن زائري زرادشت لا يختبرون أنفسهم كأناس متفوقين زائفين، إنهم يختبرون الإنسان المتفوق الذي يُكونونه كشيء زائف. إن الهدف بحد ذاته لا يتم بلوغه، يُفْشَلُ في بلوغه، لكن ليس بسبب وسائل غير كافية، بل بسبب طبيعته، بسبب ماهيته كهدف. إذا كان يُخْطِئه الناس،

(*) جمع طبيعة (م).

(54) **زرادشت**، القسم الرابع، «الانسان المتفوق».

فليس ذلك بمقدار ما لا يبلغونه؛ فهو كهدف جرى بلوغه يكون أيضاً هدفاً مُخْطأً. إن الحاصل هو ذاتُه مُخْطأ، ليس بسبب حوادث قد تطرأ، بل بسبب النشاط، وطبيعة النشاط الذي هو حاصله. يريد نيتشه أن يقول إن النشاط النوعي لدى الانسان أو الثقافة لا يوجد إلا كالحد المفترض لصيرورة - إرتكاسية تجعل من مبدأ هذا النشاط مبدأ يخطىء، ومن حاصل هذا النشاط حاصلاً مُخْطَأً. إن الديالكتيك هو حركة النشاط بما هو نشاط؛ وهو بحد ذاته يُخْطَأُ من حيث الجوهر ويخطىء من حيث الجوهر؛ ان حركة إعادات التملك، النشاط الديالكتيكي، يشكل مع الصيرورة - الارتكاسية للانسان وفي الانسان وحدة غير منفصمة. فلننظر في الطريقة التي يقدم الناس المتفوقون أنفسهم بها: يأسهم، قرفهم، صيحة استغاثتهم، «ضميرهم التاعس». كلهم يعرفون الطابع المخطأ للهدف الذي يبلغونه، والطابع المخطأ للحاصل الذي يكونونه، ويكابدون هذا الطابع[55]. لقد فقد الظل الهدف، وهذا لا يعني أنه لم يبلغه، بل أن الهدف الذي يبلغه هو بحد ذاته هدف مفقود[56]. إن النشاط النوعي والثقافي هو كلب ناري زائف، ولا يعود ذلك إلى أنه ظاهر نشاط، بل لأن له فقط الحقيقة التي تلعب دور حدٍّ أول للصيرورة الارتكاسية[57]. بهذا المعنى تتم المصالحة بين وجهي الانسان المتفوق: الانسان الارتكاسي كالتعبير المصعَّد أو المؤله عن القوى الارتكاسية، والانسان الفاعل كالحاصل المخطأ من حيث الجوهر لنشاط يخطىء هدفه من حيث الجوهر. علينا إذاً أن نرفض أي تفسير يقدِّم الانسان الأسمى Le surhomme كما لو كان ينجح حيث يفشل الانسان المتفوق. ليس الانسان الأسمى إنساناً يتجاوز نفسه وينجح في تجاوز نفسه. فالفرق بين الانسان الأسمى والانسان المتفوق فرق في الطبيعة، في الهيئة التي تولِّد كل واحد منهما، كما في الهدف الذي يبلغه كل منهما. يقول زرادشت: **«أنتم، أيها الناس المتفوقون، أتعتقدون أني هنا لاصلاح ما أسأتم**

---

(55) على سبيل المثال، الطريقة التي يتعذب بها الملكان من تحول «الآداب الحميدة» إلى «رعاع».

(56) **زرادشت**، القسم الرابع، «الظل».

(57) **زرادشت**، القسم الثاني، «الحادث الجسام».

صنعه»[58]. لا يمكننا أيضاً أن نتبع تفسيراً كتفسير هايدغر الذي يجعل من الانسان الأسمى تخفيف الجوهر الانساني لا بل تحديد هذا الجوهر[59]. ذلك أن الجوهر الانساني لا ينتظر الانسان الأسمى ليتحدد. إنه محدَّد كإنساني، وإنساني جداً. إن جوهر الانسان هو الصيرورة الارتكاسية للقوى. أكثر من ذلك، إن الانسان يعطي العالم جوهراً، هو هذه الصيرورة كصيرورة شاملة. إن جوهر الانسان، والعالم الذي يَشْغَلُه الانسان، هو الصيرورة الارتكاسية لكل القوى، العدمية ولا شيء غير العدمية. الانسان ونشاطه النوعي، هذان هما مرضا الارض الجلديان[60].

يبقى أن نسأل: لماذا يُخْطَأ النشاط النوعي وهدفه وحاصله من حيث الجوهر؟ لماذا لا توجد إلا كمخْطأة؟ والجواب بسيط، إذا تذكرنا أن هذا النشاط يريد ترويض القوى الارتكاسية، جَعْلها قادرة على أن يُفْعَل بها، جَعْلها فاعلة هي ذاتها. والحال، كيف يمكن أن يصير هذا المشروع قابلاً للحياة، من دون مقدرة الاثبات التي تشكل الصيرورة ـ الفاعلة؟ لقد عرفت القوى الارتكاسية من جهتها أن تجد الحليف الذي يفضي بها إلى النصر: إنه العدمية، النافي، مقدرة النفي، إرادة العدم التي تشكل صيرورة ـ ارتكاسية شاملة. إن القوى الفاعلة، حين تُفْصَل عن مقدرة الاثبات، لا تستطيع شيئاً من جانبها، باستثناء أن تصير ارتكاسية بدورها أو أن تنقلب ضد ذاتها. لقد كان نشاطها وهدفها وحاصلها مُخْطَأَةً على الدوام. (ذلك أنه) تنقصها إرادة تتجاوزها، صفةٌ قادرة على أن تتجلى، وتحمل تفوقها. ليس ثمة من صيرورة ـ فاعلة إلا بفعل إرادة تُثْبِت، وفيها، مثلما ليس هناك من صيرورة ـ ارتكاسية إلا بفعل إرادة العدم وفيها. إن نشاطاً لا يرتفعُ إلى حدود مَقْدرات الإثبات، نشاطاً يركن فقط إلى عمل النافي هو نشاط مصيره الفشل؛ ففي مبدئه بالذات، يتحول إلى عكسه. ـ فحين يعتبر زرادشت الناس المتفوقين كضيوف، أو رفاق، أو طلائع، يكشف لنا هكذا أن مشروعهم يشبه مشروعه هو: صيرورة فاعلة. لكننا سرعان ما نعرف أنه لا ينبغي حمل تصريحات زرادشت هذه على محمل الجد إلا بصورة نصفية.

---

(58) **زرادشت**، القسم الثاني، «الإنسان المتفوق».

(59) هايدغر، **Qu'appelle-t-on penser?** (ترجمة بيكر وغرانيل، PUF، ص 53-55.

(60) **زرادشت**، القسم الثاني، «الحادثات الجسام».

إنها تفسَّر بالاشفاق. ومن ألف الكتاب الرابع إلى يائه، لا يخفي الاناس المتفوقون عن زرادشت أنهم ينصبون له فخاً، يأتونه بتجربة أخيرة. لقد كان الله يشعر بالاشفاق حيال الانسان، وكان ذلك الاشفاق علة موته. أما تجربة زرادشت، فهي الشفقة حيال الانسان المتفوق، التي سوف تجعله يموت بدوره[61]. وهذا يعني أنه أياً يكن التشابه بين مشروع الانسان المتفوق ومشروع زرادشت ذاته، تتدخل درجة أشد عمقاً تميز المشروعين من حيث الطبيعة.

إن الرجل المتفوق يبقى عند عنصر النشاط المجرد؛ وهو لا يرتفع أبداً ليصل الى عنصر الاثبات. يزعم الرجل المتفوق قلب القيم، تحويل رد الفعل إلى فعل. أما زرادشت فيتكلم على شيء آخر، إنه يتكلم على تغيير القيم، تحويل النفي إلى إثبات. والحال ان رد الفعل لن يصبح يوماً فعلاً من دون هذا التحويل العميق: ينبغي أولاً أن يصبح النفي مقدرة إثبات. إن مسعى الانسان المتفوق، المفصول عن الشروط التي قد تجعله قابلاً للحياة، هو مسعى خائب، ليس عرضياً، بل مبدئياً ومن حيث الجوهر. فبدل أن يشكل صيرورة ـ فاعلة، يغذي الصيرورة المعاكسة، الصيرورة ـ الارتكاسية. بدل قلب القيم، يجري تغيير القيم؛ يجري تحويرها، لكن مع الاحتفاظ بوجهة النظر العدمية التي تشتق منها؛ بدل ترويض القوى وجعلها فاعلة، يجري تنظيم مجموعات قوى ارتكاسية[62]. وعلى العكس، تكون الشروط التي تجعل مسعى الرجل المتفوق قابلاً للحياة، شروطاً تغير طبيعته: الاثبات الديونيزي، لا نشاط الانسان النوعي بعد الآن. إن عنصر الاثبات هو العنصر الخاص بالانسان الأسمى. عنصر الإثبات هو العنصر

---

(61) **زرادشت**، القسم الرابع، «صيحة الاستغاثة»: «هل تعرف اسم الخطيئة الاخيرة التي كانت محفوظة لي؟ ـ **الشفقة**، أجاب العراف بقلب طافح، ورفع يديه الاثنتين: وا زرادشت، أنا آت لأجرّك الى خطيئتك الأخيرة!».

ـ زرادشت، القسم الرابع، «أقبح العالمين»: «أنت ذاتك، احذر إشفاقك الخاص بك!.. فأنا أعرف الفأس التي يمكن أن تقطعه». و**زرادشت**، القسم الرابع، «العلامة»: آخر كلمات زرادشت هي التالية: «الشفقة، الشفقة على الانسان المتفوق!...لقد بات هذا شيئاً من الماضي».

(62) أنظر **زرادشت**، القسم الرابع، «السلام»: يقول زرادشت للناس المتفوقين: «ثمة فيكم أيضاً رعاع مختبىء».

الذي ينقص الانسان، حتى وبوجه خاص الانسان المتفوق. إنَّ نيتشه يعبر بأربع طرق وبصورة رمزية عن هذا النقص على أنه عدم الكفاية في قلب الانسان:

1 ـ هنالك أشياء لا يعرف الرجل المتفوق القيام بها: الضحك واللعب والرقص[63]. الضحك هو إثباتُ الحياة، وحتى الألم في الحياة، واللعبُ هو إثبات الصدفة، وفي الصدفة ضرورتها. والرقص هو إثبات الصيرورة، وفي الصيرورة الوجود؛

2 ـ إن الناس المتفوقين أنفسهم يعترفون بالحمار «رئيساً» لهم. يعبدونه كما لو كان إلهاً؛ وعبر طريقتهم اللاهوتية القديمة في التفكير يحدسون بما ينقصهم وبما يتجاوزهم، بماهية سر الحمار، وما يخفيه نهيقه وأذناه الطويلتان: الحمار هو الحيوان الذي يقول إي ـ آ، الحيوان الاثباتي والمثبت، الحيوان الديونيزي[64]؛

3 ـ ولرمزية الظل معنى مجاور، فالظل هو نشاط الانسان، لكنه بحاجة إلى الضوء كدرجة أعلى؛ من دونه يتحول ويحصل له أن يختفي بصورة أخرى، مغيّراً طبيعته عندما تأتي الظهيرة[65]؛

4 ـ من بين كلبي النار، أحدهما هو كاريكاتور الآخر. أحدهما ينشط على السطح، يجعل الوحل يدخل في الغليان: وهذا يعني أن نشاطه لا يفيد إلا في التغذية، والتدفئة، وفي أن يرعى في الكون صيرورة ـ ارتكاسية، صيرورة كلبية. لكن كلب النار الآخر هو حيوان إثباتي: «إن هذا يتكلم بالفعل من قلب الأرض... يحوم الضحك حوله كسحابة ملونة[66]».

---

(63) **زرادشت**، القسم الرابع، «الانسان المتفوق». ـ **اللعب**: «كنتم قد أخطأتم رمية نرد. لكن ماذا يهمكم، أنتم لاعبي النرد! لم تتعلموا اللعب والتحدي كما ينبغي اللعب والتحدي!» ـ **الرقص**: «حتى لأسوأ الاشياء ساقان صالحتان للرقص: تعلموا أنتم ذاتكم، أيها الناس المتفوقون، أن تقفوا على ساقيكم مستقيمين!». **الضحك**: «لقد قدست الضحك، فيا أيها الرجال المتفوقون تعلموا إذاً أن تضحكوا!».

(64) زرادشت، القسم الرابع، «الاستيقاظ»، «عيد الحمار».

(65) **المسافر وظله**، أنظر حوارات «الظل والمسافر».

(66) **زرادشت**، القسم الثاني، «الحادثات الجسام».

9 ـ العدمية والتحويل: النقطة المحرقية

إن حكم العدمية قدير. يعبر عن نفسه في القيم التي هي أعلى من الحياة، لكن كذلك في القيم الارتكاسية التي تحل محلها، وأيضاً في العالم عديم القيم الخاص بآخر العالمين. إن عنصر الحط من القيمة هو الذي يحكم دائماً، النافي كإرادة قوة، الارادة كإرادة عدم. حتى حين تنتصب القوى الارتكاسية ضد مبدأ انتصارها، حتى حين تفضي إلى عدم إرادة بدلاً من الافضاء إلى إرادة عدم، نبقى دائماً إزاء العنصر ذاته الذي كان يتجلى في المبدأ، والذي يتلون الآن ويتنكر في النتُيجة أو في المعلول. لا إرادة على الاطلاق، هذا أيضاً آخر تغيرات إرادة العدم. تحت سلطان النافي، يكون مجمل الحياة هو الذي يجري بخس قيمته، وتكون الحياة الارتكاسية هي التي تنتصر بوجه خاص. لا يستطيع النشاط شيئاً، بالرغم من تفوقه على القوى الارتكاسية؛ فتحت سلطان النافي، ليس له من مخرج غير الانقلاب ضد ذاته؛ مفصولاً عما يستطيعه، يصبح هو ذاته ارتكاسياً، ولا يعود يفيد إلا كغذاء للصيرورة ـ الارتكاسية للقوى. وفي الحقيقة، تكون الصيرورة ـ الارتكاسية للقوى كذلك هي النافي كصفة لارادة القوة. ـ إننا نعرف ما يسميه نيتشه تحويلاً، تقويماً على أساس مختلف: لا تبديلاً في القيم، بل تغييراً في العنصر الذي تشتق منه قيمة القيم. التقدير بدل الحط من القدر، الاثبات كإرادة قوة، الارادة كإرادة إثباتية. طالما يبقى المرء في عنصر النافي، عبثاً يغير القيم أو حتى يلغيها، عبثاً يقتل الله: إنه يحتفظ بمكانه، وبمُسنَده، يحافظ على المقدس والالهي، حتى إذا ترك المكان فارغاً والمُسْنَد غير مسند. لكن حين يغير العنصر، يمكن القول عندئذٍ، وعندئذٍ فقط، إنه جرى قلب كل القيم **المعروفة أو الممكن معرفتها حتى هذا الحين**. لقد جرى التغلب على العدمية: يستعيد النشاط حقوقه، لكن فقط في علاقة وفي تجاذب مع الدرجة الأشد عمقاً التي تشتق منها تلك الحقوق. تظهر الصيرورة ـ الفاعلة في الكون، لكن شبيهة بالاثبات كإرادة قوة. يكون السؤال: كيف التغلب على العدمية؟ كيف تغيير عنصر القيم ذاته، كيف إحلال الاثبات محل النفي؟

ربما نحن أقرب إلى حلٍّ مما يمكننا تصوره. سوف نلاحظ أنه، بالنسبة لنيتشه، تشكل كل أشكال العدمية المحللة سابقاً، وحتى الشكل الأقصى أو

السلبي، عدميةً **غير منجزة، ناقصة.** ألا يعني ذلك على العكس أن التحويل، الذي يتغلب على العدمية، هو الشكل الكامل والمنجز الوحيد للعدمية بالذات؟ في الواقع، لقد أنزلت الهزيمة بالعدمية لكن **على يدها هي بالذات**(67). وسوف نقترب من حل بمقدار ما سنفهم لماذا يشكل التحويل العدمية الناجزة ـ يمكن الاستعانة بسبب أول: فقط عبر تغيير عنصر القيم يجري تدمير كل تلك التي تتبع العنصر القديم. ليس نقد القيم المعروفة حتى هذا الحين نقداً جذرياً ومطلقاً، يستبعد أي مساومة، إلا إذا خضناه باسم تحويل، وانطلاقاً من تحويل transmutation. يُصبح التحويل إذاً عدمية ناجزة، لأنه يعطي نقد القيم شكلاً ناجزاً، «جامعاً totalisante». لكن تفسيراً كهذا لا يقول لنا بعد لماذا التحويل عدمي، لا بنتائجه وحسب، بل في ذاته وبذاته.

إن القيم التي تتبع عنصر النافي هذا، القيم التي تقع تحت النقد الجذري، هي كل القيم المعروفة أو الممكن معرفتها إلى يومنا هذا. «وإلى يومنا هذا» تدل على يوم التحويل. لكن ماذا تعني عبارة: كل القيم **الممكن معرفتها**؟ إن العدمية هي النفي كصفة لإرادة القوة. إلا أن هذا التعريف يبقى غير كاف، إذا لم نأخذ بالحسبان دور العدمية ووظيفتها: تظهر إرادة القوة في الانسان، وتجعل نفسها تُعْرَف فيه كإرادة عدم. والحق يقال اننا كنا لنعرف القليل حول إرادة القوة لو لم ندرك تجليها في الاضطغان، وفي الاحساس بالخطأ، وفي المثل الأعلى الزهدي، وفي العدمية التي تجبرنا على معرفتها (أي إرادة القوة). إن إرادة القوة روح، لكن ما كان عسانا نعرف عن الروح من دون روح الانتقام التي تكشف لنا قدرات غريبة؟ وإرادة القوة جسم، لكن ما كان عسانا نعرف عن الجسم من دون المرض الذي يعرّفنا إليه؟ هكذا ليست العدمية، أو إرادة العدم، إرادة قوة فقط، صفة لإرادة قوة، بل هي الـ **ratio cognoscendi**(*) **لإرادة القوة عموماً.** كل القيم المعروفة أو الممكن معرفتها هي في طبيعتها قيم تشتق من هذه العلة. ـ إذا كانت العدمية تجعلنا نعرف إرادة

---

(67) **إرادة القوة**، الكتاب الثالث. ـ **إرادة القوة**، الكتاب الأول، 22: «إذ دفع العدمية في ذاته إلى غايتها، وضعها خلفه، وتحته، وخارجه».

(*) تعبير لاتيني معناه **علة المعرفة** (م).

القوة، فهذه الأخيرة تنبئنا، على العكس، بأننا نعرفها بشكل وحيد، شكل النافي الذي لا يشكل غير وجه لها، **صفة** من صفاتها. إننا «نتصور» إرادة القوة بشكل متميز من ذلك الذي نعرفها فيه (هكذا تتجاوز **فكرة** العودة الدائمة كل قوانين **معرفتنا**). إنها بُقيا Survivance بعيدة من موضوعات كانط وشوبنهاور: ما نعرفه من إرادة القوة هو أيضاً ألم وتعذيب، لكن إرادة القوة هي أيضاً الفرح المجهول، السعادة المجهولة، الإله غير المعروف. تغني أريان في شكواها: «أحني نفسي وأتلوى، يعذبني كل الشهداء الخالدين، وقد ضربتني أنت، الصياد الأشد قسوة، أنت، الإله ـ المجهول... تكلمْ أخيراً، أنت الذي تخبىء نفسك خلف البروق؟ أيتها المجهول! تكلم! ماذا تريد؟.... آه إرجع، يا إلهي المجهول! يا ألمي! ويا سعادتي الأخيرة[68]». أما وجه إرادة القوة الآخر، الوجه المجهول، الصفة الاخرى لإرادة القوة، الصفة المجهولة، فهو الاثبات. والإثبات، بدوره، ليس إرادة قوة فقط، صفة إرادة قوة، بل و **ratio essendi**[*] **لإرادة القوة عموماً**. إنه **ratio essendi** لكل إرادة القوة، إذاً علة تطرد نافي هذه الارادة، مثلما كان النفي **ratio cognoscendi** لكل إرادة القوة (إذاً علة كان لا بد أن تزيل إثباتيَّ معرفة هذه الارادة). ومن الاثبات تشتق قيم جديدة: قيم معروفة حتى هذا اليوم، أي حتى اللحظة التي يحل فيها المشترع محل «العالم»، **ويحل الخلق محل المعرفة بالذات**، والاثبات محل كل النفيات المعروفة. ـ نرى إذاً أن هنالك، بين العدمية والتحويل، علاقة أعمق من تلك التي كنا نشير إليها في البدء. تعبر العدمية عن صفة النافي كـ **ratio cognoscendi** لإرادة القوة؛ لكنها لا تُنجز من دون التحول إلى الصفة المعاكسة، إلى الاثبات كـ **ratio essendi** لهذه الارادة ذاتها. تحويل ديونيزي للألم إلى فرح يبشر به ديونيزوس رداً على أريان مع ما يناسب من إحاطة هذا الرد بالغموض: «ألا ينبغي كره النفس أولاً إذا كان يجب حبها[69]؟» أي: أليس عليك أن تعرفيني كنافٍ إذا كان عليك أن تختبريني كإثباتيّ، تقترني بي كالإثباتي، تتصوريني على أني الاثبات[69]؟

---

(68) **مدائح ديونيزوس**، «شكوى أريان».

(*) تعبير لاتيني معناه **علة الوجود** (م).

(69) **مدائح ديونيزوس**، «شكوى أريان».

لكن لماذا التحويل هو العدمية الناجزة، إذا كان صحيحاً أنه يكتفي بإحلال عنصر محل عنصر آخر؟ وهنا ينبغي أن تتدخل علة أخرى، تخاطر بأن تمر من دون أن يلحظها أحد، لشدة ما تصبح تمييزات نيتشه مرهفة أو دقيقة. فلنستعد تاريخ العدمية وأطوارها المتتابعة: النافي، الارتكاسي، السلبي. إن القوى الارتكاسية تدين بانتصارها إلى إرادة العدم؛ وبعد تحقيق هذا الانتصار، تفك تحالفها مع هذه الارادة، إنها تريد لوحدها أن تروّج لقيمها الخاصة بها. هاكم الحدث الصاخب الكبير: الانسان الارتكاسي حالاً محل الله. ومعروف ما هي عاقبة ذلك: إنها آخر العالمين، ذلك الذي يفضل عدم إرادة، وأن ينطفىء بصورة سلبية، على إرادة عدم. لكن هذه العاقبة هي عاقبة للانسان الارتكاسي، لا لإرادة العدم بالذات. فهذه الأخيرة تواصل مسعاها، هذه المرة بصمت، ما وراء الانسان الارتكاسي. **بما أن القوى الارتكاسية تفك تحالفها مع إرادة العدم، تفك إرادة العدم بدورها تحالفها مع القوى الارتكاسية.** تلهم الانسان ميلاً جديداً: أن يدمر نفسه، لكن بصورة فاعلة. ولن نخلط بوجه خاص بين ما يسميه نيتشه تدميراً ذاتياً، تدميراً فاعلاً، وانطفاء آخر العالمين السلبي. لن نخلط في مصطلحات نيتشه بين «آخر العالمين» و«الانسان الذي يريد أن يهلك»[70]. فالأول هو الحاصل الأخير للصيرورة الارتكاسية، الطريقة الأخيرة التي يحفظ الانسان الارتكاسي نفسه بها، بما أنه تعِبٌ من أن يريد. أما الآخر فهو حاصل انتقاء يمر بلا ريب بالناس الأخيرين، لكنه لا يتوقف عندهم. يُنشد زرادشت إنسانَ التدمير الفاعل: يريد أن يتم تجاوزه، يمضي ما وراء الانساني، سالكاً طريق الانسان الاسمى، «قاطعاً الجسر»، أباً وجداً لما هو فوبشري. «أحب ذلك الذي يحيا ليعرف والذي يريد أن يعرف، كي يحيا الانسان الأسمى في يوم من الأيام. **لذا هو يريد أفوله الخاص به**[71]». يريد زرادشت أن يقول: أحب ذلك الذي يستخدم العدمية على أنها الـ **ratio cognoscendi** لارادة القوة، لكن الذي يجد في إرادة القوة **ratio essendi** يجري تجاوز الانسان فيها، إذاً العدمية المهزومة.

---

(70) حول التدمير الفاعل، **إرادة القوة**، القسم الثالث، 8 و102. ـ كيف يعارض زرادشت بالإنسان الذي يريد أن يهلك» آخر الناس أو «المنذرين بالموت»: **زرادشت**، الاستهلال، 4 و5؛ القسم الأول، «المنذرون بالموت».

(71) **زرادشت**، الاستهلال، 4.

يعني التدمير الفاعل: نقطة التحويل، لحظته في إرادة العدم. يصبح التدمير **فاعلاً** في اللحظة التي ينفك فيها التحالف بين القوى الارتكاسية وإرادة العدم فتتحول هذه الأخيرة وتنتقل إلى جهة **الاثبات**، تتعلق **بمقدرة إثبات** تدمر القوى الارتكاسية بالذات. يصبح التدمير فاعلاً بمقدار ما يتحول النافي، يصبح مقدرة إثباتية: «فرحَ صيرورةٍ خالداً» يعلن عن نفسه في لحظةٍ ما، «فرح الاعدام»، «**إثبات** الاعدام والتدمير»[72]. هذه هي «النقطة الحاسمة» في الفلسفة الديونيزية: النقطة التي يعبّر فيها النفي عن إثبات للحياة، يدمّر القوى الارتكاسية، ويعيد للنشاط حقوقه. يصبح النافي قصفَ رعدِ مقدرةِ إثباتٍ وبرقها. نقطة حاسمة، محرقية أو مفارقة، **منتصف ليل** لا يتحدد لدى نيتشه بتوازنٍ أو تصالحٍ للأضداد، بل بتحويل، تحويل النافي إلى عكسه، تحويل الـ **ratio cognoscendi** إلى **ratio essendi** إرادة القوة. لقد كنا نسأل: لماذا التحويل هو العدمية الناجزة؟ لأن الأمر، في التحويل، لا يتعلق بمجرد استبدال، بل بتغيير. تجد العدمية إنجازها عن طريق العبور بآخر العالمين، لكن بالمضي أبعد منه، تجده في الانسان الذي يريد أن يهلك. وفي الإنسان الذي يريد أن يهلك، الذي يريد أن يجري تجاوزه، قَطَع النفيُ كل ما كان لا يزال يمسك به، هزم نفسه بنفسه، صار مقدرةَ إثباتٍ، مقدرةً للفوبشري، مقدرة تبشر بالانسان الأسمى وتمهد لمجيئه. «يمكنكم أن تتحولوا إلى آباء للانسان الاسمى وأجداد له: فليكن ذلك أفضل ما تفعلون[73]!» النفي **مضحياً** بكل القوى الارتكاسية، صائراً «تدميراً لا رحمة فيه لكل ما يقدم سمات منحطة وطفيلية»، منتقلاً إلى خدمة **فائض** من الحياة[74]: هنالك فقط يجد إنجازه.

10 ـ الاثبات والنفي

يعني التحويل، والتقويم على مستوى مختلف ما يلي:

1 ـ **تغييراً في النوعية في إرادة القوة**. لم تعد القيم، وقيمتها، تشتق

---

(72) **Ecce Homo**، «أصل المأساة»، 3.

(73) **زرادشت**، القسم الثاني، «في الجزر السعيدة».

(74) **Ecce Homo**، القسم الثالث، «أصل المأساة»، 3-4.

من النافي، بل من الاثبات بما هو إثبات. يجري إثبات الحياة بدل الحط من قيمتها؛ هذا والتعبير «بدل» تعبير خاطىء. إن ما يتغير هو المكان بالذات، لم يعد هناك مكان لعالم آخر. إن عنصر القيم هو الذي يغير مكانه وطبيعته، وقيمة القيم هي التي تغير مبدأها، يغيِّر التقويم كله طبعه وسمته؛

2 ـ **انتقال** من الـ ratio cognoscendi الى الـ ratio essendi **في إرادة القوة.** إن العلة التي تكون إرادة القوة معروفة خلفها ليست العلة التي تكون موجودة خلفها. سوف نتصور إرادة القوة كما هي، سوف نتصورها كوجود، بقدر ما سنستخدم علة المعرفة كصفة تنتقل إلى نقيضها، وبقدر ما سنجد في هذا النقيض علة الوجود المجهولة؛

3 ـ **تحوّل العنصر في إرادة القوة.** يصبح النافي مقدرة إثبات: يربط نفسه بالاثبات، ينتقل إلى خدمة فائض من الحياة. لم يعد النفي هو الشكل الذي تحتفظ الحياة خلفه بكل ما هو ارتكاسي فيها، بل على العكس الفعل الذي تضحي بواسطته بكل أشكالها الارتكاسية. إن النفي يغير معناه في الانسان الذي يريد الهلاك، الانسان الذي يريد أن يجري تجاوزه، لقد أصبح مقدرة إثبات، الشرط الأولي لنمو الاثباتي، البشير الطليعي للإثبات بما هو إثبات، والخادم المتحمس له؛

4 ـ **حكم الاثبات في إرادة القوة.** يبقى الاثبات وحده بوصفه مقدرة مستقلة؛ ينبثق منه النافي كالبرق، لكنه يُمتَصُّ فيه، ويزول فيه كنار قابلة للذوبان. لقد كان النافي يبشر في الانسان الذي يريد الهلاك بما هو فوبشري، لكن الاثبات وحده يولِّد ما يبشر به النافي. لا مقدرة أخرى غير مقدرة الاثبات، لا صفة أخرى، لا عنصر آخر: يجري تحويل النافي بأكمله إلى جوهره، تغييره الى صفته، **ولا يبقى شيء من مقدرته الخاصة به أو من استقلاله.** تحويل الثقيل إلى خفيف، والاسفل إلى أعلى، والألم الى فرح: يشكل ثالوث الرقص واللعب والضحك هذا، في الوقت نفسه، تغيير جوهر العدم، وتحويل النافي، وإعادة تقويم مقدرة النفي أو تبديلها. (هذا) ما يسميه زرادشت «العشاء السري»؛ إن الإثبات الاسمى لا ينفصل عن تدمير كل القيم المعروفة، وهو يجعل من هذا التدمير تدميراً كاملاً؛ **قلب توازن القوى.** يشكل الاثبات صيرورة ـ فاعلة كصيرورة شاملة للقوى. تُنفى القوى الارتكاسية، وتصبح كل القوى فاعلة. إن

قلب القيم، والحط من قيمة القيم الارتكاسية وإرساء قيم فاعلة إنما هي عمليات تفترض تحويل القيم، تغيير النافي إلى إثبات.

ربما نحن قادرون على فهم نصوص نيتشه التي تتعلق بالاثبات، والنفي وعلاقاتهما. في المقام الأول، يتعارض النفي والاثبات كصفتين لارادة القوة، علتين في إرادة القوة. كل منهما نقيض، لكنه كذلك الكل الذي يستبعد النقيض الآخر. وقليل أن نقول عن النفي إنه سيطر على فكرنا، وطرق شعورنا وتقويمنا إلى هذا اليوم. إنه في الحقيقة مكوّن للانسان. ومع الانسان، يتلف العالم بأسره ويصير مريضاً، يُحط من قيمة الحياة بأسرها، ويزلق المعروف بكامله نحو عدمه الخاص به. وعلى العكس لا يتجلى الإثبات إلا فوق الإنسان، خارج الانسان، في الفوإنساني الذي يولّده، في المجهول الذي يأتي به مع ذاته. لكن الفوإنساني، المجهول، هو أيضاً الكل الذي يطرد النافي. الانسان الأسمى كنوع هو كذلك «النوع الأسمى **لكل ما هو موجود**». يقول زرادشت نعم **وآمين** «بصورة ضخمة وغير محدودة»، هو نفسه «إثبات **كل الأشياء** الابدي»[75]. «أبارك وأثبت دائماً، شريطة أن تكوني حولي، أيتها السماء الصافية، يا لجة النور! أحمل إلى كل الهاويات إثباتي الذي يبارك[76]». طالما يسود النافي، عبثاً يبحث الناس عن حبة إثبات في الحياة الدنيا وفي الآخرة: ما يسمى إثباتاً هو مضحك، شبح حزين يهز سلاسل النافي[77]. لكن حين يأتي التحويل **فجأة**، يتبدد النفي، **لا يبقى شيء منه كمقدرة مستقلة**، من حيث النوعية أو من حيث العلة: «يا كوكبة نجوم الوجود السامية، التي لا تبلغها أمنيات، ولا يلطخها نفي، يا إثبات الوجود الابدي، أنا إثباتك إلى الأبد[78]».

لكن لماذا يحصل لنيتشه عندئذٍ أن يقدم الاثبات على أنه غير منفصل

---

(75) **Ecce Homo**، القسم الثالث، «هكذا تكلم زرادشت»، 6.

(76) **زرادشت**، القسم الثالث، «قبل بزوغ الشمس».

(77) **إرادة القوة**، القسم الرابع، 14: «يجب أن نقدر تقديراً بالغ الدقة مظاهر الوجود **المثبتة** وحدها حتى ذلك الحين؛ وان نفهم من أين يأتي هذا الاثبات وكم هو قليل الاقناع ما أن يتعلق الأمر بتقويم ديونيزي للوجود».

(78) **مدائح ديونيزوس**، «مجد وخلود».

عن شرط أولي ناف، وعن نتيجة نافية وشيكة؟ «أعرف فرح التدمير الى درجة تتناسب مع قوة التدمير لدي[79]».

1 ـ ما من إثبات لا **يتبعه على الفور** نفي لا يقل ضخامة ولا محدودية عنه. يرتفع زرادشت إلى «درجة النفي العليا تلك». إن **التدمير كتدمير فاعل لكل القيم المعروفة** هو أثر المبدع: «أنظر الخيّرين والعادلين! من يكرهون أكثر ما يكرهون؟ ذلك الذي يحطم ألواح قيمهم، المدمر، المجرم: والحال ان هذا هو المبدع».

2 ـ ما من إثبات لا يجعل نفياً هائلاً **يسبقه** أيضاً: «أحد الشروط الاساسية للاثبات هو النفي والتدمير». يقول زرادشت: «لقد أصبحت ذلك الذي يبارك ويثبت، وصارعت طويلاً لأجل ذلك». يصبح الاسد طفلاً، لكن الـ «نعم المقدسة» التي يقولها الطفل يجب أن تسبقها «اللا المقدسة» الخاصة بالأسد[80]. **إن التدمير كتدمير فاعل للانسان الذي يريد الهلاك وأن يتم تجاوزه** هو البشارة بالمبدع. والنفي المفصول عن هذين النفيين ليس شيئاً، وهو عاجز بذاته عن أن يثبت نفسه[81].

كان أمكن الاعتقاد أن الحمار، وهو الحيوان الذي يقول إي ـ آ، هو الحيوان الديونيزي بامتياز. لكن الأمر ليس هكذا بتاتاً؛ فظاهره ديونيزي، لكن واقعه بأكمله مسيحي. إنه صالح فقط لاستخدامه إلهاً للناس المتفوقين: لا ريب أنه يمثل الاثبات كالعنصر الذي يتجاوز الناس المتفوقين، لكنه يشوهه على صورتهم ولأجل حاجاتهم. يقول نعم دائماً، **لكنه لا يعرف أن يقول لا**. «أنا أكرّم الألسنة والمعدة المعاندة والصعبة التي تعلمت أن تقول: أنا ونعم ولا. لكن مضغ كل شيء وهضم كل شيء، ليس صالحاً إلا للخنازير! والقول دائماً إي ـ

---

(79) **Ecce Homo**، القسم الرابع، 2.

(80) **زرادشت**، القسم الأول، «التحولات الثلاثة».

(81) أنظر **Ecce Homo**، كيف **يلي** النفي الاثبات (القسم الثالث، ما وراء الخير والشر»: «بعد إنجاز القسم الاثباتي من هذه المهمة، جاء دور القسم النافي...».
ـ كيف **يسبق** النفي الاثبات (القسم الثالث، **«هكذا تكلم زرادشت»**، 8؛ والقسم الرابع، 2 و4).

آ، هو أمر لم يتعلمه غير الحمير وأبناء نوعهم[82]!». يحصل لديونيزوس مرة أن يقول لأريان، على سبيل المزاح، أن أذنيها صغيرتان جداً: يريد أن يقول إنها لا تعرف بعد أن تثبت، أو تنمّي الإثبات[83]. لكن في الواقع، يتبجح نيتشه ذاته بأن أذنه صغيرة: «لا بد أن يثير هذا اهتمام النساء قليلاً. يبدو لي أنهن سيشعرن بأني أفهمهن بشكل أفضل. فأنا المضاد - للحمار بامتياز، وهذا ما يجعلني مسخاً تاريخياً. أنا في الاغريقية، وليس فقط في الاغريقية، المضاد - للمسيحي[84]». إن لأريان وديونيزوس ذاته أذنين صغيرتين، أذنين صغيرتين دائريتين مناسبتين للعودة الدائمة. ذلك أن الآذان الطويلة المروّسة ليست أفضل: لا تعرف أن تستقبل «الكلمة الحكيمة»، أو إعطاءها صداها الكامل[85]. الكلمة الحكيمة هي نعم، لكن يسبقها صدى ويتبعها، هو كلمة لا. إن نعم الحمار نعم زائفة: نعم لا تعرف أن تقول لا، من دون صدى في أسماع الحمار، إثبات مفصول عن نفيين كان ينبغي أن يحيطا به. لا يعرف الحمار صياغة الاثبات مثلما لا تعرف أذناه استقباله، هو وأصداؤه. يقول زرادشت: «لن تكون أغنيتي لآذان جميع الناس. فقد مر زمن طويل مذ فقدت الاحترام للآذان الطويلة[86]».

لن نجد تناقضاً في فكر نيتشه. فمن جهة، يبشر نيتشه بالاثبات الديونيزي الذي لا يلطخه أي نفي. ومن جهة أخرى، يفضح إثبات الحمار الذي لا يعرف أن يقول لا، والذي لا ينطوي على أي نفي. في حالة من الحالات، لا يترك الإثبات شيئاً يبقى من النفي **كمقدرة مستقلة أو كصفة أولى**: النافي مطرود كلياً من كوكبة الوجود، من دائرة العودة الدائمة، من إرادة

---

(82) **زرادشت**، القسم الثالث، «الروح الثقيلة».

(83) **غسق الآلهة الزائفين**، «ما يفقده الالمان الآن». 19: «آه يا ديونيزوس الالهي، لماذا تشد لي أذني؟ سألت أريان يوماً حبيبها الفلسفي، في أحد تلك الحوارات المشهورة على جزيرة ناكسوس. - أجد شيئاً ممتعاً في أذنيك، يا أريان: لماذا ليستا أطول أيضاً؟».

(84) **Ecce Homo**، القسم الثالث، 3.

(85) **مدائح ديونيزوس**، «شكوى اريان»: «ديونيزوس: لك أذنان صغيرتان، لديك أذناي «ضعي فيهما كلمة حكيمة»».

(86) زرادشت ، القسم الرابع، «محادثة مع الملكين»- والرابع، «الانسان المتفوق»: «أذنا الرعاع الطويلتان».

القوة ذاتها ومن علة وجودها. لكن في الحالة الأخرى، لن يكون الاثبات فعلياً أو كاملاً إذا لم يُسبِقْ نفسه ويُتْبِعْها بالنافي. يتعلق الأمر عندئذٍ بنَفْيات، لكن بنفْيَات **كمقدرات إثبات**. لن يثبت الاثبات نفسه أبداً، إذا لم يفك النفي أولاً تحالفه مع القوى الارتكاسية ويصبح مقدرة إثباتية في الانسان الذي يريد أن يهلك؛ وفي ما بعد، إذا لم يجمع النفي كل القيم الارتكاسية لتدميرها من وجهة نظر تتولى الاثبات. **بهذين الشكلين، يكف النافي عن أن يكون صفة أولى ومقدرة مستقلة.** كل النافي قد صار مقدرة إثبات، لم يعد غير **طريقة وجود** الاثبات بما هو إثبات. لذا يصر نيتشه كثيراً على تمييز الاضطغان، وهو مقدرة نفي تعبر عن نفسها في القوى الارتكاسية، والعدوانية، وهو طريقة وجود فاعلة لمقدرة إثبات[87]. من أول كتاب زرادشت إلى آخره، نرى زرادشت ذاته يتبعه «قرد»ه، و«مهرج» ه، و«قزم» ه، و«شيطان»ه، ويقلدونه، ويجربونه، ويورطونه[88]. والحال أن الشيطان هو العدمية: لأنه ينفي كل شيء، يحتقر كل شيء، يعتقد هو أيضاً أنه يدفع النفي الى درجته العليا. لكن لما كان يعيش من النفي كما لو كان مقدرة مستقلة، ولا يمتلك من صفةٍ غير النافي، فهو فقط مخلوق للاضطغان والحقد والانتقام. يقول له زرادشت: «أنا أزدري ازدراءك... ومن الحب فقط يمكن أن تأتي إلى إرادة ازدرائي وطائري المنبِّه: لكن ليسْ من المستنقع[89]». وهذا يعني ما يلي: لا يبلغ النافي درجته العليا (الطائر المنبّه: الذي يسبق الاثبات ويليه) إلا فقط كمقدرة إثبات (حب)؛ طالما يكون النافي، بالنسبة لنفسه، مقدرته الخاصة به أو صفته الخاصة به، يكون في المستنقع،

(87) **Ecce Homo**، القسم الأول، 6 و7.

(88) **زرادشت**، الاستهلال، 6، 7، 8 (لقاء أول مع المهرج، الذي يقول لزرادشت: «لقد تكلمتَ كمهرج»). ـ القسم الثاني، «طفل المرآة» (يحلم زرادشت بأنه إذ كان ينظر في مرآة، رأى وجه المهرج. «في الحقيقة، أفهم تماماً معنى هذا الحلم وما فيه من تحذير: إن مذهبي يتعرض للخطر، حيث ان الزؤان يريد أن يسمّى حنطة. لقد صار أعدائي أقوياء وشوهوا صورة مذهبي»). القسم الثالث، «الرؤيا واللغز» (اللقاء الثاني مع القزم ـ المهرج، قرب بداية العودة الدائمة). ـ القسم الثالث، «على الطريق»(اللقاء الثالث: «يُخطِّئني كلام المجنون، حتى حين تكون على حق»).

(89) زرادشت، القسم الثالث، «على الطريق».

ويكون هو ذاته مستنقعاً (قوى ارتكاسية). وفقط تحت سلطان الاثبات، يرتفع النافي الى درجته العليا، في الوقت ذاته الذي يتغلب فيه علي نفسه: لا يعود يبقى كمقدرة وصفة، بل كطريقة وجود لذلك الذي يكون قديراً. حينئذٍ، وحينئذٍ فقط، يكون النافي هو العدوانية، ويصبح النفي فاعلاً، ويصبح التدمير فرِحاً[90].

نرى إلى أين يريد نيتشه الوصول ومن يعارض. إنه يعارض كل شكل من الفكر يركن إلى مقدرة النافي. يعارض كل فكر يتحرك في عنصر النافي، يستخدم النفي كمحرك، ومقدرةٍ وصفةٍ. ولما كان لآخرين خمرة محزنة، فإن لفكر كهذا تدميراً محزناً، فنٌّ مأساةٍ محزناً: إنه فكر اضطغان ويبقى كذلك. بالنسبة لفكر كهذا، **ثمة حاجة لنفيين لصنع إثبات**، أي ظاهر إثبات، شبح إثبات. (هكذا يحتاج الاضطغان لمقدمتيه النافيتين للخلوص إلى إيجابية نتيجته المزعومة أو أن المثل الأعلى الزهدي يحتاج للاضطغان والاحساس بالخطأ، كمقدمتيه المنطقيتين النافيتين، للخلوص إلى إيجابية الإلهي المزعومة. أو أن النشاط النوعي الخاص بالانسان يحتاج مرتين للنافي للخلوص إلى الإيجابية المزعومة لاعادات التملك. كل شيء زائف وحزين في هذا الفكر الذي يمثله مهرج زرادشت: ليس النشاط فيه غير رد فعل، وليس الإثبات غير شبح. يعارضه زرادشت بالاثبات الخالص: **يلزم الاثبات ويكفي لصنع نفيين، نفيين يشكلان جزءاً من مقدرات الاثبات، ويَكونان طرق وجود الاثبات بما هو إثبات**. وبصورة أخرى، سوف نرى أنه يلزم إثباتان لجعل النفي بمجمله طريقة إثبات ـ بمواجهة اضطغان المفكر المسيحي، عدوانية المفكر الديونيزي. إن نيتشه يعارض إيجابية النافي المشهورة باكتشافه الخاص: نفييَّة الايجابي.

11 ـ معنى الإثبات

يستوجب الاثبات في رأي نيتشه نفيين: لكن بالضبط بالطريقة المعاكسة لطريقة الديالكتيك. لكن تبقى مع ذلك مشكلة: لماذا ينبغي أن يقتضي الاثبات هذين النفيين؟ لماذا يكون إثبات الحمار إثباتاً زائفاً، بمقدار ما لا يعرف أن يقول لا؟ ـ فلنعد إلى طلبة الحمار كما ينشدها أقبح العالمين[91]. إننا نميز فيها

(90) Ecce Homo، «أصل المأساة»، «هكذا تكلم زرادشت».

(91) زرادشت، القسم الرابع، «الاستيقاظ».

عنصرين: من جهة، الحدس بالاثبات على أنه ما ينقص الناس المتفوقين («أيُّ حكمةٍ مخفيَّة هما إذاً هاتان الأذنان الطويلتان، وأن يقول نعم دائماً ولا يقول لا أبداً؟... إن مملكتك هي ما وراء «الخير والشر»). لكننا نميز من جهة أخرى معنى معكوساً، كما يكون الناس المتفوقون قادرين على فعل ذلك، بصدد طبيعة الاثبات: «إنه يحمل أثقالنا، لقد اتخذ وجه خادم، وهو ذو قلب صبور ولا يقول لا أبداً».

إنطلاقاً من ذلك، يكون الحمار أيضاً جَمَلاً؛ لقد كان زرادشت يقدم في بداية كتابه «الروح الشجاعة»، التي تطالب بالاحمال الأشد ثقلاً، بملامح الجمل[92]. إن لائحة قوى الحمار ولائحة قوى الجمل متجاورتان: التواضع، والقبول بالألم والمرض، والصبر حيال ذلك الذي يعاقب، والميل الى الحقيقي حتى إذا كانت الحقيقة تقدّم للأكل البلوط والشوك، وحب الحقيقي حتى إذا كان صحراء. ثمة أيضاً، يجب تفسير رمزية نيتشه، وتدعيمها بنصوص أخرى[93]. ليس للحمار والجمل قوى فقط لحمل أثقل الاحمال، بل لديهما ظهر لتقدير وزنها وتقويمه. تبدو لهما هذه الاحمال تمتلك وزن **الواقع**. الواقع كما هو، هاكم كيف يختبر الحمار حمله. لذا يقدم نيتشه الحمار والجمل على أنهما لا يحتملان أي شكل من أشكال الاغراء والتجربة: ليسا حساسين إلا حيال ما يحملان على ظهريهما، حيال ما يسميانه واقعاً. إننا نحزر إذاً ما يعني إثبات الحمار، النعم التي لا تعرف ان تقول لا: **الاثبات ليس شيئاً هنا غير الحمل، الاضطلاع بـ**. القبول بالواقع كما هو، الاضطلاع بالحقيقة كما هي.

إن الواقع كما هو إنما هو فكرة حمار. يشعر الحمار بثقل الاحمال التي جرى تحميله إياها، التي حمَّل نفسه إياها، على أنه إيجابية الواقع. هاكم ما يحدث: إن الروح الثقيل هو روح النافي، الروح المشترك للعدمية والقوى الارتكاسية؛ في كل الفضائل المسيحية لدى الحمار، في كل القوى التي تفيده في الحمل، لا تجد العين الخبيرة صعوبة في اكتشاف الارتكاسي؛ في كل

(92) زرادشت، القسم الأول، «التحولات الثلاثة».

(93) يستعيد نصان موضوعي الجمل والصحراء ويفسرانهما: زرادشت، القسم الثاني «بلاد الحضارة»، والثالث، «الروح الثقيل».

الاحمال التي يحملها، ترى العين المتنبهة حواصل العدمية لكن الحمار لا يدرك أبداً غير نتائج منفصلة عن مقدماتها المنطقية، حواصل منفصلة عن مبدأ إنتاجها، قوى مفصولة عن الروح التي تنفخ الحياة فيها. حينئذٍ، تبدو له الاثقال تمتلك إيجابية ما هو واقعي، مثل القوى التي وُهِبَها، الصفات الايجابية التي تتطابق مع صعودٍ للواقع والحياة. «منذ المهد، يزودوننا بكلمات ثقيلة وقيم ثقيلة؛ وهذا التراث يسمى الخير والشر... أما نحن فنجر بأمانة ما يحمّلوننا إياه، على اكتاف قوية، ومن فوق جبال وعرة! وحين نعرف، يقولون لنا: نعم، إن عبء الحياة ثقيل[94]». الحمار هو أولاً مسيح: فالمسيح هو الذي يحمّل نفسه أحمالاً ثقيلة، هو الذي يحمل ثمار النافي كما لو كانت تنطوي على السر الايجابي بامتياز. ثم حين يحل الانسان محل الله، يصبح الحمار مفكراً حراً. يتملك كل ما يوضع على ظهره. لا تعود هناك حاجة لتحميله،فهو يحمّل نفسه. يستعيد الدولة، والدين، الخ.، على أنها مَقْدِراته الخاصة به. لقد صار الله: تظهر له الآن كل قيم العالم الآخر القديمة كقوى تقود هذا العالم، كقواه الخاصة به. يختلط ثقل الحمل بثقل عضلاته المتعبة. يضطلع بنفسه هو نفسه إذ يضطلع بالواقع، ويضطلع بالواقع إذ يضطلع بنفسه. هاكم الاخلاق بكاملها وهي ترجع مسرعة، معبرة عن نفسها بذلك الميل المخيف الى المسؤوليات. لكن في هذه النهاية، يبقى الواقع وصعوده على حالهما، إيجابيةً زائفة وإثباتاً زائفاً. يقول زرادشت بمواجهة «أناس هذا الزمان»: «كل ما هو مقلق في المستقبل، وكل ما سبق أن أخاف الطيور الضائعة، هو في الحقيقة مألوف ومُطَمْئن أكثر مما هو **واقعكم**. لأنكم هكذا تتكلمون. إننا متشبثون بالواقع بصورة كاملة، مُن دون إيمان ومن دون توسوس. هكذا تنفخون حلوقكم حتى من دون أن يكون لكم حلق! أجل، كيف يكون في وسعكم أن تؤمنوا، أنتم المبرقشين على هذه الحال، أنتم رسم كل ما جرى الايمان به في يوم من الأيام... أيتها الكائنات الهشة وسريعة العطب، هكذا أسميكم، أنتم اناس الحقيقة!... أنتم أناس عقيمون.. أنتم أبواب مفتوحة ينتظر أمامها حفارو القبور. وهذه هي حقيقتكم...[95]». إن أناس هذا

(94) **زرادشت**، القسم الثالث، «الروح الثقيل».

(95) **زرادشت**، القسم الثاني، «بلاد الحضارة».

لزمن لا يزالون يعيشون في ظل فكرة قديمة: يكون واقعياً وإيجابياً كل ما يزن، يكون واقعياً وإثباتياً كل ما يَحْمل. لكن هذه الحقيقة، التي تجمع الجمل حمله الى حد الخلط بينهما في سراب واحد، هي فقط الصحراء، حقيقة لصحراء، العدمية. لقد كان زرادشت يقول، من قبل، عن الجمل: «ما أن يجري حميله، حتى يهرع نحو الصحراء». وعن الروح الشجاع إنها «قوية وصَبُور»: إلى حين تظهر لها الحياة صحراء»[96]. الواقع مفهوماً كموضوع للاثبات وهدف حدٍّ له؛ الاثبات مفهوماً كالتحاق بالواقع أو قبولٍ به، كصعود للواقع: هذا هو معنى النهيق. لكن هذا الاثبات هو إثبات لنتيجة، نتيجة مقدمات منطقية نافية لى الأبد، نعمُ جوابٍ، جواب عن الروح الثقيلة وكل التماساته. إن الحمار لا يعرف أن يقول لا؛ لكنه لا يعرف أولاً أن يقول لا للعدمية بالذات. هو يقتبل كل حواصلها، يحملها في الصحراء، وهنالك يعمِّدها باسم: الواقع كما هو. لذا في وسع نيتشه أن يفضح نعم الحمار: لا يعارض الحمار إطلاقاً قرد زرادشت، لا ينمّي مقدرة غير مقدرة النفي، هو يجيب بأمانة عن هذه المقدرة. لا يعرف أن يقول لا، ويجيب دائماً بنعم، لكنه يجيب بنعم في كل مرَّة تبدأ العدمية فيها لحديث.

في هذا النقد للاثبات كصعود، لا يفكر نيتشه ببساطة ولا بصورة بعيدة في تصورات رواقية. إن العدو أقرب، ونيتشه يخوض النقد ضد كل تصور للإثبات يجعل من هذا الأخير مجرد وظيفة، وظيفة للوجود أو لما هو كائن. وأياً يكن تصور هذا الوجود: كحقيقي أو كواقع، كشيء في ذاته أو كظاهرة. وأياً تكن طريقة تصور هذه الوظيفة: كنمو، أو كعرض، أو كنزع قناع، أو ككشف، أو كتحقيق، أو كوعي أو كأخذ علم. **منذ هيغل، تقدِّم الفلسفة نفسها كمزيج غريب من الاونطولوجيا والانتروبولوجيا، من الـميتافيزياء والأنَسيّة، من اللاهوت والالـحاد، لاهوت الاحساس بـالـخطأ وإلـحاد الاضطغان.** لأنه، طالما يجري تقديم الاثبات كوظيفة للوجود، يظهر الانسان ذاته كموظَّف الإثبات: يتثبت الوجود في الانسان في الوقت نفسه الذي يثبت فيه الانسان الوجود. طالما يتحدد الإثبات بصعود، أي بأخذ على العاتق، يقيم بين الانسان

(96) **زرادشت**، القسم الأول، «التحولات الثلاثة»، والثالث، «الروح الثقيل».

والوجود علاقة مسمّاة أساسية، علاقة رياضية وديالكتيكية. وهنا أيضاً، وللمرة الأخيرة، لا نجد صعوبة في تمييز العدو الذي يقاتله نيتشه: إنه الديالكتيك الذي يخلط بين الاثبات وصحة الحقيقي أو إيجابية الواقع؛ وهذه الصحة، هذه الايجابية، هما أولاً الديالكتيك الذي يصنعهما بنفسه مع حواصل النافي. إن وجود المنطَق الهيغلي هو الوجود المتصوَّر فقط، والخالص والفارغ، الذي يثبت نفسه إذ يتحول إلى نقيضه، لكن لم يكن هذا الوجود مختلفاً يوماً عن هذا النقيض، ولم يكن عليه يوماً أن يتحول إلى ما كان سابقاً. إن الوجود الهيغلي هو العدم لا أكثر ولا أقل؛ والصيرورة التي يشكلها هذا الوجود مع العدم، أي مع نفسه، هي صيرورة عدمية تماماً؛ ويمر الاثبات هنا بالنفي لأنه فقط إثبات النافي وحواصله. لقد دفع فيورباخ بعيداً جداً بدحض الوجود الهيغلي. إنه يُحِل محل الحقيقة المتصورة فقط حقيقة المحسوس. يحل محل الوجود المَجرد الوجود المحسوس، المحدد، الواقعي، «الواقع في حقيقته»، «الواقع بوصفه واقعاً». كان يريد أن يكون الوجود الواقعي موضوع الوجود الواقعي: حقيقة الوجود الكلية كموضوع للوجود الواقعي والكلي للانسان. لقد كان يريد الفكر الاثباتي، وكان يفهم الاثبات على أنه طرح ما هو كائن[97]. لكن هذا الواقع كما هو كائن يحتفظ لدى فيورباخ بكل مُسْندات العدمية على أنها محمولُ الالهي؛ إن الوجود الواقعي للانسان يحتفظ بكل الخصائص الارتكاسية على أنها قوة الاضطلاع بهذا الالهي والميل إليه. يفضح نيتشه في «أناس هذا الزمن»، وفي «أناس الحقيقة»، الديالكتيك والديالكتيكي: رسم كل ما جرى الايمان به عبر الدهور.

يريد نيتشه أن يقول ثلاثة أشياء:

1 ـ إن الوجود، والحقيقي، والواقعي، هي تحولات العدمية. هي طرق لتشويه الحياة، ونفيها، وجعلها ارتكاسية عبر إخضاعها لعمل النافي، **عبر تحميلها الاحمال الأكثر ثقلاً**. لا يؤمن نيتشه بالاكتفاء الذاتي للواقعي مثلما لا يؤمن بالاكتفاء الذاتي للحقيقي: إنه يتصورهما كتجليي إرادة، هي إرادة الحط من قيمة الحياة، إرادة معارضة الحياة بالحياة؛

(97) **فيورباخ**، مساهمة في نقد فلسفة هيغل، ومبادىء فلسفة المستقبل (Manifestes philosophiques, trad. Althusser, Presses Universitaires de France).

2 ـ إن الاثبات المتصور كصعود، كإثبات لما هو كائن، كصحةِ للحقيقي أو إيجابية للواقعي، هو إثبات زائف. إنه نعم الحمار. لا يعرف الحمار أن يقول لا، لكن لأنه يقول نعم لكل ما هو لا. إن الحمار أو الجمل هما نقيض الأسد؛ ففي الأسد، كان النفي يصبح مقدرة إثبات، لكن لدى الحمار والجمل يبقى الاثبات في خدمة النافي، مجرد مقدرة نفي،

3 ـ هذا التصور الزائف للاثبات هو أيضاً طريقة **لحفظ** الانسان. طالما يكون الوجود عبئاً، يكون الانسان الارتكاسي هنالك ليتولى الحمل. أين سوف يتثبت الوجود أفضل مما في الصحراء؟ وأين يحفظ الانسان نفسه بشكل أفضل؟ «إن الإنسان الأخير يعيش أطول قدر من العمر». يفقد تحت شمس الوجود حتى الميل الى الموت، غائصاً في الصحراء ليحلم فيها طويلاً بانطفاء سلبي[98]. ـ إنّ كل فلسفة نيتشه تعارض مسلّمات الوجود، والانسان والصعود. «الوجود: ليس لدينا عنه من تصور غير واقعة الحياة. كيف يمكن ما يكون مات أن يوجد[99]؟» ليس العالم حقيقياً ولا واقعياً بل هو حي. والعالم الحيّ هو إرادة قوة، **إرادة الزائف** التي تتم في ظل مقدرات متنوعة. إن إتمام إرادة الزائف تحت مقدرة ما، وإرادة القوة في ظل صفةٍ ما، هو تقويم على الدوام. الحياة هي التقويم. ليس هنالك من حقيقةٍ للعالم متصوَّرةٍ، أو واقعٍ للعالم ملموسٍ، كل شيء هو تقويم، حتى المحسوس والواقعي، وهما بوجه خاص. «إن إرادة الظهور، والايهام، والخداع، إرادة الصيرورة والتغير (أو الوهم المموضع) معتبرة في هذا الكتاب كأشد عمقاً، وأكثر ميتافيزيائية من إرادة رؤية الحقيقة، والواقع، والوجود، في حين ليس هذا الأخير بعد غير شكل من النزعة إلى الوهم». إن

(98) يعطي هايدغر تفسيراً للفلسفة النيتشوية أقرب إلى فكره الخالص مما إلى فكر نيتشه. ففي مذهب العودة الدائمة والانسان الأسمى، يرى هايدغر تحديد «علاقة **الوجود** بوجود الانسان كعلاقة لهذا الوجود **بالوجود**» (أنظر؟ **qu'appelle-t-on penser**، ص 81). إن هذا التفسير يهمل كل القسم النقدي من أعمال نيتشه. إنه يهمل كل ما صارع نيتشه ضده. إن نيتشه يعارض كل تصور للإثبات يجد أساسه في **الوجود**، وتحديده في وجود الانسان.

(99) **إرادة القوة**، القسم الثاني، 8.

الوجود والحقيقي والواقعي لا تمتلك قيمةً بحد ذاتها إلا كتقويمات، أي كأكاذيب[100]. لكن بهذه الصفة، وكوسائل لإتمام الارادة في ظل إحدى هذه المقدرات، خدمَتْ إلى الآن مقدرة النافي أو صفته. إن الوجود والحقيقي والواقعي ذاته هي كالالهي الذي تعارض فيه الحياة الحياة. إن ما يسود عندئذٍ إنما هو النفي بوصفه صفةً لارادة القوة، التي إذ تعارض الحياة بالحياة تنفيها بمجملها وتجعلها تنتصر كارتكاسية بوجه خاص. على العكس، إن الصفة الأخرى لإرادة القوة هي التالية: مقدرة تكون الارادة في ظلها ملائمة لكل الحياة، مقدرة عليا للزائف، صفة تكون الحياة بكاملها مثبتة في ظلها، وخصوصيتها التي باتت فاعلة: هذه هي صفة إرادة القوة الأخرى. إن الاثبات هو أيضاً التقويم، لكن التقويم من وجهة نظر إرادة تستمتع باختلافها الخاص بها في الحياة، بدل أن تعاني آلام المعارضة التي توحي بها هي ذاتها لهذه الحياة، **ليس الاثبات هو الأخذ على العاتق، أو الاضطلاع بما هو كائن، بل هو تحرير ما يحيا، إزالة احماله.** الإثبات، هو التخفيف: لا تحميل الحياة تحت وزن القيم العليا، بل **خلق** قيم جديدة تكون قيم الحياة، تجعل من الحياة الخفيفة والفاعلَةَ. ليس هنالك من إبداع بالمعنى الحصري إلا بمقدار ما نقوم، بدلاً من فصل الحياة عما تستطيع، باستخدام الفائض لاختراع أشكال جديدة للحياة. «وما سميتموه عالماً، يجب أن تبدأوا بخلقه: يجب أن يصير عقلكم وخيالكم وإرادتكم وحبكم هذا العالم[101]». لكن لا تجد هذه المهمة اكتمالها في الانسان. وإلى أبعد ما يمكنه أن يذهب، يرفع الانسان النفي إلى حدود مقدرة إثبات. **لكن الاثبات بكل مقدرته، إثبات الاثبات بحد ذاته، هاكم ما يتجاوز قوى الانسان**. «حتى الاسد لا يمكنه الى الآن ان يخلق قيماً جديدة: لكن تحرير النفس من أجل إبداعات جديدة، هذا ما تستطيعه مقدرة الاسد[102]». لا يمكن معنى الاثبات أن يتخلص إلا إذا أخذنا بالحسبان هذه النقاط الثلاث الاساسية في فلسفة نيتشه: ليس الحقيقي ولا الواقعي، بل التقويم؛ ليس الاثبات

(100) **إرادة القوة**، القسم الرابع، 8. - «الكتاب» الذي يلمّح اليه نيتشه هو **أصل المأساة**.

(101) **زرادشت**، القسم الثاني، «في الجزر السعيدة».

(102) **زرادشت**، القسم الأول، «التحولات الثلاثة».

كصعود، بل كإبداع؛ ليس الانسان، بل الانسان الأسمى كشكل جديد للحياة. إذا كان نيتشه يعلق هذا القدر من الاهمية على الفن، فذلك بالضبط لأن الفن يحقق كل هذا البرنامج: مقدرة الزائف العليا، الإثبات الديونيزي أو عبقرية ما هو فوإنساني[103].

إن أطروحة نيتشه تُختصر بالشكل التالي: ان النعم التي لا تعرف أن تقول لا (نعم الحمار) هي كاريكاتور الاثبات. وبالضبط لأنه يقول نعم لكل ما هو لا، لأنه يتحمل العدمية، يبقى في خدمة مقدرة النفي على أنها الشيطان الذي يحمل كل أثقاله. أما النعم الديونيزية، على العكس، فهي تلك التي تعرف أن تقول لا: إنها الاثبات الخالص، لقد هزمت العدمية وأقالت النفي من كل قدرة مستقلة، لكن ذلك لكونها وضعت النافي في خدمة مقدرات الاثبات. إن الاثبات هو الابداع لا الحمل، أو التحمل، أو الاضطلاع. صورة مضحكة للفكر الذي يتكون في رأس الحمار: « **التفكير وحمل شيء على محمل الجد، الاضطلاع بعبئه**، هذا هو شيء واحد بالنسبة اليهم، ليست لهم تجربة أخرى بخصوصه[104]».

12 ـ الاثبات المزدوج: أريان

ما هو الاثبات بكل مقدرته؟ إن نيتشه لا يلغي مفهوم الوجود. يقترح تصوراً جديداً للوجود. إن الاثبات هو وجود. ليس الوجود موضوع الاثبات، كما ليس عنصراً قد يقدم نفسه، قد يعطي نفسه عبئاً الى الاثبات. ليس الاثبات مقدرة الوجود، بل العكس هو الصحيح. إن الاثبات بحد ذاته هو الوجود، الوجود هو فقط الاثبات بكل مقدرته. لن نندهش إذاً لأنه ليس هنالك لدى نيتشه تحليل للوجود لذاته، ولا تحليل للعدم لأجل ذاته؛ سوف نتحاشى الاعتقاد بأن نيتشه لم يعط، في هذا الصدد، فكره الأخير. إن **الوجود والعدم هما فقط التعبير المجرد عن الاثبات والنفي كصفات (qualia) لإرادة القوة**[105]. لكن السؤال كله هو التالي: بأي معنى يكون الاثبات هو ذاته الوجود؟

(103) **إرادة القوة**، القسم الرابع، 8.

(104) **ما وراء الخير والشر**، 213.

(105) ليس جديداً العثور في الاثبات والنفي على جذور الوجود والعدم بحد ذاتها؛ فهذه

ليس للاثبات من موضوع غير ذاته. لكنه بالضبط الوجود بما هو لذاته موضوعه الخاص به. الاثبات كموضوع للاثبات: هذا هو الوجود. إنه في ذاته وكالإثبات الأول، إنما يكون صيرورةً. لكنه الوجود، بوصفه موضوع إثبات آخر يرفع الصيرورة الى الوجود، أو يقتطع الوجود من الصيرورة. لذا يكون الاثبات في كل مقدرته مزدوجاً: يجري إثبات الاثبات. إنه إثبات أول (الصيرورة) يكون وجوداً، لكنه ليس كذلك إلا كموضوع للاثبات الثاني. ويشكل الإثباتان مقدرة الاثبات بمجملها. وكون هذه المقدرة هي بالضرورة مزدوجة إنما يعبر عنه نيتشه في نصوص ذات أهمية رمزية عالية:

1 ـ حيوانا زرادشت، النسر والافعوان. وهما مفسَّران من وجهة نظر العودة الدائمة، بحيث يصبح النسر شبيهاً بالسنة الكبيرة، أو المرحلة الكونية، ويشبه الافعوان المصير الفردي مندرجاً في هذه المرحلة الكبيرة. لكن هذا التفسير الدقيق يبقى غير كافٍ، لأنه يفترض العودة الدائمة ولا يقول شيئاً عن العناصر الممهِّدة للتكوين التي تشتق منها. إن النسر يحوم على شكل دوائر واسعة، وحول عنقه أفعوان يطوقه، «لا كفريسة، بل كصديق»[106]: سوف نرى في ذلك الضرورة، لأجل الإثبات الأكثر اعتزازاً بالرِّفقة، المضاعف بإثباتٍ ثان يَنْظر إليه كموضوع؛

2 ـ **الزوج الالهي، ديونيزوس ــ أريان.** «من غيري يعرف إذاً من هي أريان[107]!» ولا ريب أن لسِرِّ أريان معاني متعددة. لقد أحبت أريان تيزي Thésée[*]. وتيزي هو تمثيل للانسان المتفوق: إنه الانسان السامي والبطولي، ذلك الذي يضطلع بالأحمال ويهزم المسوخ. لكن تنقصه بالضبط فضيلة الثور، أي حس الأرض حين يكون مقروناً، وكذلك القدرة على التخلص مما هو

= الاطروحة تندرج في تراث فلسفي طويل. لكن نيتشه يجدد هذا التراث ويقلبه رأساً على عقب بتصوره للاثبات والنفي، وبنظريته عن العلاقة بينهما وتحولهما.

(106) **زرادشت**، الاستهلال، 10.

(107) **هذا هو الانسان (Ecce Homo)**، القسم الثالث، «هكذا تكلم زرادشت».

(*) بطل اغريقي، ابن إيجيه، وملك أثينا. اهتدى إلى طريق في متاهة كريت بواسطة الخيط الذي سلمته اياه اريان، بنت مينوس، وقتل المينوتور، الوحش الذي كان يتغذى بلحوم البشر (المعرب).

مقرون إليه، ورفض الاحمال[108]. طالما تخب المرأة الرجل، طالما هي أم وأخت وزوج للرجل، وإن كان الرجلَ المتفوق، تكون الصورةَ الانثوية للرجل، ليس أكثر: تبقى المقدرة الانثوية مقيَّدة في المرأة[109]. ولما كن أمهاتٍ رهيبات، وأخوات وأزواجاً رهيبات، فالانوثة تمثل هنا روح الانتقام والإضطغان اللذين ينفخان الحياة في الرجل بالذات. لكن أريان التي تخلى عنها تيزي تحس بمجيء تحوّلٍ خاص بها: المقدرة الأنثوية المحرَّرة، والتي صارت نافعة وإثباتية، الأنيما Anima(*). «فليلمع في حبك بريق نجمة! وليهتف أملك: أواه، عساي أضع للعالم الانسان الأسمى[110]!» أكثر من ذلك: إن أريان ـ أنيما هي بالنسبة لديونيزوس ما يشبه إثباتاً ثانياً. إن الاثبات الديونيزي يطالب بإثبات ثان ينظر إليه كموضوع له. إن الصيرورة الديونيزية هي الوجود، والابدية، لكن بوصف الإثبات المطابق مُثْبَتاً هو بالذات: **«أيها الاثبات الابدي للوجود، أنا إثباتك إلى الابد[111]»**. إن العودة الدائمة «تقرِّب الى الحد الأقصى» الصيرورة والوجود، تثبِت أحدهما بالآخر[112]؛ لكن يلزم إثبات ثان للقيام بهذا التقريب. لذا فالعودة الدائمة هي ذاتها خاتم زواج[113]. لذا إن الكون الديونيزي، أو الدورة الابدية، هو خاتم زواج، مرآة عرس تنتظر الروح **(anima)** القادرة على أن تتمرّى فيها، لكن كذلك على أن تعكسها فيما هي تتمرى[114]. لذا يريد ديونيزوس خطيبة: «هذا أنا، أنا من تريد؟ أنا، بكاملي[115]؟..» (ثمة أيضاً، سوف نلاحظ أن العرس يتغير معناه أو طرفاه وفقاً للنقطة التي نضع نفسنا فيها. لأنه وفقاً للعودة

---

(108) **زرادشت**، القسم الثاني، «العظماء». ـ «إن أصعب ما تستطيعون أيها العظماء هو ان تبقى عضلاتكم كسلى، وإرادةُ التخلص مما أنتم مقرونون إليه».

(109) **زرادشت**، القسم الثالث، «الفضيلة التي تصغِّر».

(*) الروح، أو مبدأ الحياة (م).

(110) **زرادشت**، القسم الأول، «الصبايا والعجائز».

(111) **مدائح ديونيزوس**، «المجد والخلود».

(112) **إرادة القوة**، القسم الثاني، 170.

(113) **زرادشت**، القسم الثالث، «الأختام السبعة».

(114) **إرادة القوة**، القسم الثاني، تطور آخر لصورة الخطبة وخاتم الزواج.

(115) **مدائح ديونيزوس**، «شكوى أريان».

الدائمة المتشكلة، يَظْهر زرادشت ذاته كالخطيب، وتظهر الابدية كالمرأة المحبوبة. لكن انطلاقاً مما يشكل العودة الدائمة، يكون ديونيزوس الاثبات الأول، الصيرورة والوجود، لكن بالضبط الصيرورة التي ليست وجوداً إلا كموضوع لإثبات ثان؛ إن أريان هي هذا الإثبات الثاني، أريان هي الخطيبة، المقدرة الانثوية العاشقة).

3 ـ **المتاهة أو الاذنان.** المتاهة صورة متواترة لدى نيتشه. وهي تدل أولاً على اللاوعي، الهو Le soi؛ والأنيما فقط قادرة على مصالحتنا مع اللاوعي، على إعطائنا **خيطاً** هادياً لاكتشافه. ثانياً، تدل المتاهة على العودة الدائمة بالذات: بوصفها دائرية، ليست الطريق المفقود، بل الطريق الذي يعيدنا الى النقطة ذاتها، إلى اللحظة ذاتها الكائنة (الآن ـ م) والتي كانت، والتي ستكون. لكن بصورة أكثر عمقاً، ومن وجهة نظر ما يشكل العودة الدائمة، تكون المتاهة الصيرورةَ، إثباتَ الصيرورة. والحال أن الوجود يخرج من الصيرورة، يتثبت بالصيرورة بالذات، بقدر ما يكون إثبات الصيرورة موضوع إثبات آخر (خيط أريان). طالما عاشرت أريان تيزي، كانت المتاهة مأخوذة بصورة مقلوبة، وكانتِ تنفتح على القيم العليا، وكان الخيط خيط النافي والاضطغان، الخيط الأخلاقي[116]. لكن ديونيزوس يُعْلِم أريان بسره: إن المتاهة الحقيقية هي ديونيزوس ذاته، والخيط الحقيقي هو خيط الاثبات. «أنا متاهتك[117]». ديونيزوس هو المتاهة وهو الثور، الصيرورة والوجود، لكن الصيرورة التي ليست وجوداً إلا بمقدار ما يكون إثباتها هو ذاته مُثْبَتاً. لا يطلب ديونيزوس من أريان الانتظار فقط، بل إثبات الاثبات: «لديك أذنان صغيرتان، لديكِ أذناي: ضعي

---

(116) **إرادة القوة،** القسم الثالث، 408: «نحن فضوليون بوجه خاص لاكتشاف المتاهة، ونبذل جهدنا للتعرف إلى السيد المينوطور الذي تروى عنه أشياء مخيفة جداً؛ ماذا يهمنا من طريقكم **الصاعدة،** وخيطكم الذي يقود **الى الخارج،** والذي يقود الى السعادة وإلى الفضيلة، الذي يقود إليكم، أنا أخشى... أن يكون في وسعكم إنقاذنا بهذا الخيط؟ ونحن نتوسل إليكم بإلحاح، أن تشنقوا نفسكم بهذا الخيط!».

(117) **مدائح ديونيزوس،** «شكوى أريان»: «كوني حذرةً يا أريان! إن لك أذنين صغيرتين، إنَّ لك أذنيَّ: ضعي فيهما كلمة حكيمة! ألا ينبغي كره النفس أولاً إذا كان ينبغي حبها؟... أنا متاهتك...».

فيهما كلمة حكيمة». إن الأذن متاهية، الاذن هي متاهة الصيرورة أو تيه الإثبات. المتاهة هي ما يقودنا إلى الوجود، ليس هنالك وجود إلا من الصيرورة، ليس هنالك وجود إلا من المتاهة بالذات. لكن لأريان أذنا ديونيزوس: يجب إثبات الإثبات ذاته كي يكون بالضبط إثبات الوجود. تضع أريان **كلمة حكيمة** في أذني ديونيزوس. أي لمّا كانت سمعت الاثبات الديونيزي، تجعل منه موضوع إثبات ثان يسمعه ديونيزوس.

إذا اعتبرنا الاثبات والنفي كصفتين لارادة القوة، نرى أنه ليست لهما علاقة وحيدة المعنى. فالنفي **يتعارض** مع الاثبات، لكن الاثبات **يختلف** عن النفي. لا يمكننا تَفَكّر الاثبات على أنه «يتعارض» لحسابه الخاص مع النفي: سيعني ذلك وضع النافي فيه. ليس التعارض هو فقط العلاقة بين النفي والاثبات، بل هو جوهر النافي بما هو كذلك. والاختلاف هو جوهر الإثباتي بما هو كذلك. الاثبات هو استمتاع ولعب باختلافه الخاص به، مثلما النفي هو ألم وعمل للمعارضة التي تخصه. لكن ما هي لعبة الاختلاف في الاثبات هذه؟ إن الإثبات مطروح في مرة أولى على أنه المتعدد، والصيرورة، والصدفة. ذلك أن المتعدد هو اختلاف الواحد والآخر، والصيرورة هي الاختلاف مع الذات، والصدفة هي الاختلاف «بين الجميع» أو الموزِّع. ثم ينقسم الاثبات، ينعكس الاختلاف في إثبات الإثبات: لحظة في التفكير حيث يأخذ إثبات ثان الاثباتَ الأول موضوعاً له. لكن الاثبات يتضاعف هكذا: بوصفه موضوع الاثبات الثاني، يكون الإثباتَ المثْبَتَ هو نفسه، الاثبات المضاعَف، الاختلاف المرفوع إلى أعلى مقدرته. الصيرورة هي الوجود، والمتعدد هو الواحد، والصدفة هي الضرورة. إثبات الصيرورة هو إثبات الوجود، الخ.، لكن بمقدار ما يلكؤون موضوع الاثبات الثاني الذي ينقله الى هذه المقدرة الجديدة. يقول الوجود عن نفسه إنه من الصيرورة، والواحد من المتعدد، والضرورة من الصدفة، لكن بمقدار ما تنعكس الصيرورة، والمتعدد والصدفة في الاثبات الثاني الذي يأخذها (جميعاً) كموضوع. هكذا إنها ميزة الإثبات أن يعود، أو الاختلاف أن يتولد من جديد. العودة هي وجود الصيرورة، والواحد هو وجود المتعدد، والضرورة هي وجود الصدفة: وجود الاختلاف بما هو كذلك، أو العودة الدائمة. إذا اعتبرنا الاثبات بمجمله، علينا ألا نخلط، إلا للسهولة في التعبير، بين وجود مقدرتيْ

إثبات ووجود إثباتين متمايزين. إن الصيرورة والوجود هما إثبات واحد، يمر فقط من مقدرة الى أخرى بوصفها موضوع إثبات ثان. الاثبات الأول هو ديونيزوس، أو الصيرورة. والاثبات الثاني هو أريان، المرآة، والخطيبة، والعكس(*). لكن المقدرة الثانية للاثبات الأول هي العودة الدائمة أو وجود الصيرورة. إن إرادة القوة كعنصر تفاضلي هي التي تولّد الاختلاف في الاثبات وتنمّيه، والتي تعكس الاختلاف في إثبات الاثبات، وتجعله يعود في الاثبات المثْبَت هو نفسه. ديونيزوس المنمّى، والمعكوس، والمرفوع الى المقدرة العليا: هذه هي الوجوه الثلاثة للإرادة الديونيزية التي تُسْتَخْدَم كمبدأ للعودة الدائمة.

13 ـ ديونيزوس وزرادشت

إن درس العودة الدائمة هو أنه ليس هناك عودة للنافي. إن العودة الدائمة تعني أن الوجود انتقاء. العودة الدائمة هي إعادة توليد الصيرورة، لكن إعادة توليد الصيرورة هي أيضاً توليد صيرورة فاعلة: الانسان الأسمى، طفل ديونيزوس وأريان. ففي العودة الدائمة، يقول الوجود عن نفسه إنه من الصيرورة، لكن وجود الصيرورة يقول إنه من الصيرورة ـ الفاعلة فقط. والدرس النظري الذي يعطيه نيتشه هو التالي: إن الصيرورة، والمتعدد، والصدفة لا تنطوي على أي نفي؛ الاختلاف هو الاثبات الخالص؛ العودة هي وجود الاختلاف الذي يستبعد كل النافي. وربما يبقى هذا التعليم غامضاً لولا الوضوح العملي الذي يسبح فيه. إن نيتشه يفضح كل المخاتلات التي تشوه الفلسفة: جهاز الاحساس بالخطأ، تأثيرات النافي الزائفة التي تجعل من كل من المتعدد، والصيرورة، والصدفة، والاختلاف بالذات، تعاسات ضمير، ومن تعاسات الضمير لحُظات تكوّن، أو انعكاس، أو نمو. هاكم التعليم العملي الذي يعلمه نيتشه: أن الاختلاف مبهج؛ وأن المتعدد والصيرورة والصدفة كافية؛ وأنها بذاتها أسباب للفرح؛ وأن الفرح وحده يعود. إن المتعدد، والصيرورة، والصدفة هي الفرح الفلسفي بحصر المعنى حيث يستمتع الواحد بنفسه، ويحذو حذوه الوجود والصيرورة. لم يحصل أبداً منذ أيام لوكريس (إذا استثنينا سبينوزا) أن جرى المضي إلى هذا البعد بالمسعى النقدي الذي يميز الفلسفة. لقد كان لوكريس يفضح إضطراب الروح وأولئك

(*) أي عكس الصورة في المرآة (م).

الذين يحتاجون لهذا الاضطراب لتوطيد مقدرتهم ـ فيما يفضح سبينوزا الحزن، وكل أسباب الحزن، وكل أولئك الذين يؤسسون مقدرتهم داخل هذا الحزن ـ ويفضح نيتشه الاضطغان، والاحساس بالخطأ، ومقدرة النافي التي تشكل مبدأ لهما: إنها لا حالية فلسفةٍ تجعل التحرير موضوعاً لها. ليس هنالك من ضمير تاعس لا يكون في الوقت ذاته استعباد الانسان، وفخاً للارادة ومناسبة كل السفالات بالنسبة للفكر. إن سيادة النافي هي سيادة البهائم القديرة، الكنائس والدول، التي تقيّدنا إلى أهدافها الخاصة بها. لقد كانت جريمة قاتل الله حزينة لأنه كان يعلل جريمته بحزن: كان يريد الحلول محل الله، كان يُقتل «ليسرق»، كان باقياً في النافي فيما يضطلع بالالهي. يلزم الوقت كي يجد موت الله في الأخير جوهره ويصير حدثاً بهيجاً. الوقت (الكافي) لطرد النافي، وتعزيم الارتكاسي، الوقت (الكافي) لصيرورة ـ فاعلة. وهذا الوقت هو بالضبط دورة العودة الدائمة.

إن النافي يحتضر على أبواب الوجود. يوقف التعارض عمله، ويبدأ الاختلاف ألعابه. لكن أين هو الوجود، الذي ليس عالماً آخر، وكيف يتم الانتقاء؟ يسمي نيتشه تحويلاً transmutation النقطة التي يجري فيها تغيير النافي. يفقد هذا الأخير مقدرته وصفته. يكف النفي عن أن يكون مقدرة مستقلة، أيْ صفةً لارادة القوة. إن التحويل يسند النافي إلى الاثبات في إرادة القوة، يجعل منه مجرد طريقة وجود لمقدرات الاثبات. ليس عمل المعارضة ولا ألم النافي بعد الآن، بل لعبة الاختلاف الحربية، إثبات التدمير وفرحه. اللا المُقالة من سلطانها، المنتقلة إلى الصفة المعاكسة، الصائرة هي ذاتها إثباتية ومبدعة: هذا هو التحويل. وما يحدد زرادشت من حيث الجوهر، إنما هو هذا التحويل للقيم. إذا كان زرادشت يمر بالنافي، كما يشهد على ذلك قرفه وتجاربه، فليس لاستخدامه كمحرك، ولا للاضطلاع بعبئه أو بحاصله، بل لبلوغ النقطة التي يُغيّر فيها المحرّك، ويُتجاوَز الحاصل، ويُهزم كل النافي أو يجري تحويله.

إن كل قصة زرادشت إنما يُعبَّر عنها في علاقاته بالعدمية، أي بالشيطان. إن الشيطان هو روح النافي، مقدرة النفي التي تقوم بأدوار متنوعة، متعارضة في الظاهر. تارة **يجعل الانسان يحمله**، موحياً إليه بأن الثقل الذي يحمّله إياه هو

الإيجابية بالذات. وطوراً، على العكس، **يقفز من فوق الانسان**، منتزعاً منه كل قواه وكل إرادته[118]. والتناقض ظاهري فقط: في الحالة الأولى، يكون الانسان الكائن الارتكاسي الذي يريد انتزاع المقدرة، واحلال قواه الخاصة محل المقدرة التي كانت تسيطر عليه. لكن في الحقيقة ان الشيطان يجد هنا المناسبة لأن يُحمل، ويُضطَلَع به، ولأن يواصل عمله، متنكراً في إيجابية زائفة. وفي الحالة الثانية، يكون الانسان هو آخر العالمين: ككائنٍ ارتكاسي أيضاً، لم تعد له القوة لانتزاع الارادة؛ إن الشيطان هو الذي يأخذ من الانسان كل قواه، والذي يتركه عديم القوى، وعديم الارادة. وفي الحالتين، يظهر الشيطان كروح النافي الذي **يحتفظ بمقدرته ويحافظ على صفته**، عبر تحولات الانسان السيئة. إنه يعني إرادة العدم التي تستخدم الانسان على أنه كائن ارتكاسي، والتي تجعله يحملها، لكن كذلك التي لا تختلط به و«تقفز من فوقه». ومن كل وجهات النظر هذه، يختلف التحويل عن إرادة العدم، مثلما يختلف زرادشت عن شيطانه. إن النفي إنما يفقد مع زرادشت مقدرته وصفته: ما وراء الانسان الارتكاسي: هنالك **مدمر القيم المعروفة**؛ وما وراء آخر العالمين، **الإنسان الذي يريد أن يهلك أو أن يجري تجاوزه**. إن زرادشت يعني الاثبات، روح الاثبات كمقدرة تجعل من النافي نمطاً، ومن الإنسان كائناً فاعلاً يريد أن يتجاوزه (لا القفز ـ من فوقه»). إن برج زرادشت هو برج الاسد: ينفتح أول كتاب من كتب زرادشت على الاسد، وينغلق الأخير على الأسد. لكن الاسد هو بالضبط «اللا مقدس» الذي صار مبدعاً وإثباتياً، هذه اللا التي يعرف الاثبات أن يقولها، والتي يُبدَّل فيها كلُّ النافي، يُحوَّل إلى مقدرة وإلى صفة (نوعية). مع

---

(118) حول المظهر الأول للشيطان، أنظر نظرية الحمار والجمل. لكن أيضاً، **زرادشت**، القسم الثالث، «الرؤيا واللغز»، حيث جلس الشيطان (الروح الثقيل) على كتفي زرادشت ذاته. والقسم الرابع، «الانسان المتفوق»: «إذا أردتم بلوغ الذرى، تسلقوها بأرجلكم! ولا تطلبوا أن تُحملوا اليها حملاً على ظهور الغير ورؤوسهم».. وحول المظهر الثاني للشيطان، أنظر المشهد المشهور الوارد في الاستهلال، حيث يلحق المهرج بالبهلوان ويقفز فوقه. وهذا المشهد يجد تفسيره في القسم الثالث، «الألواح القديمة والألواح الجديدة». «يمكن التوصل الى تجاوز الذات بطرق ووسائل عديدة: عليك أنت أن تتوصل اليها. لكن المهرج وحده يفكر بأن بالامكان القفز من فوق الانسان».

التحويل، تكف إرادة القوة عن أن تكون مقيَّدة إلى النافي على أنه السبب الذي يعرِّفنا بها، تقدِّم وجهها غير المعروف، سبب وجودها غير معروفة الذي يجعل من النافي طريقة وجود بسيطة. لذا إن بين زرادشت وديونيزوس، وبين التحويل والعودة الدائمة علاقة معقدة. فبصورةٍ ما، يكون زرادشت علة العودة الدائمة وأب الانسان الأسمى. والانسان الذي يريد أن يهلك؛ الإنسان الذي يريد أن يُتجاوَز، هو جد الانسان الاسمى وأبوه. إن مدمِّر كل القيم المعروفة، الأسد صاحب اللا المقدسة يهيىء تحوُّله الأخير: يصير طفلاً. وإذ يغرِّق زرادشت يديه في لبدة الاسد، يحس بأن أطفاله وشيكون أو أن الانسان الأسمى يصل. لكن بأي معنى يكون زرادشت والد الانسان الأسمى، وعلة العودة الدائمة؟ بمعنى الشرط. وبصورة أخرى، يكون للعودة الدائمة مبدأ غير مشروط يخضع له زرادشت بالذات. إن العودة الدائمة تتبع التحويل من وجهة نظر المبدأ الذي يشرطها، لكن التحويل يتوقف بصورة أعمق على العودة الدائمة من وجهة نظر مبدئها اللامشروط. زرادشت يخضع لديونيزوس: «ما أنا؟» أنتظر منه مَنْ هو أجدر مني؛ أنا لست جديراً حتى بتحطيم نفسي عليه[119]». وفي ثالوث المسيح الدجال، ديونيزوس، وأريان وزرادشت، يكون زرادشت خطيب اريان المشروط، لكن أريان هي خطيبة ديونيزوس غير المشروطة. لذا فإن لزرادشت، بالنسبة للعودة الدائمة والانسان الأسمى، موقعاً أدنى على الدوام. إنه علة العودة الدائمة، لكنها علة تتأخر في توليد معلولها. (هو) نبي يتردد في إيصال رسالته، ويعرف دُوار النافي وتجربته، ويجب أن يشجعه حيواناه. «هو» والد الانسان الأسمى، لكنه والدٌ حواصلُه ناضجة قبل أن يكون هو ناضجاً لحواصله، أسد لا يزال ينقصه تحول أخير[120]. في الحقيقة أن العودة الدائمة والانسان الاسمى عند تلاقي أصلين، وسلالتين وراثيتين غير متكافئتين.

---

(119) **زرادشت**، القسم الثاني، «الساعة الأكثر صمتاً».

(120) **زرادشت**، القسم الثاني، «الساعة الأكثر صمتاً»! «آه يا زرادشت، إن ثمارك ناضجة، لكنك لم تصبح ناضجاً بعد لثمارك». - حول تردد زرادشت وتهرباته من قول العودة الدائمة، أنظر القسم الثاني، «الحادثات الجسام»، بوجه خاص «الساعة الأكثر صمتاً» («هذا يفوق قواي»)؛ القسم الثالث، «الناقة».

فمن جهة، هما يحيلان إليَّ زرادشت على أنه المبدأ الشارط الذي «يطرح»هما بصورة افتراضية وحسب. ومن جهة أخرى، إلى ديونيزوس على أنه المبدأ غير المشروط الذي يؤسس طابعهما اليقيني والمطلق. هكذا، في عرض زرادشت، يكون تشابك العلل أو ترابط اللحظات، أي العلاقةُ التأليفيةُ للحظات بعضها مع بعض، هو الذي يلعب دائماً دور فرضية لعودة اللحظة ذاتها. لكن وجهة نظر ديونيزوس، على العكس، تكون العلاقة التأليفية للحظة مع ذاتها، كحاضر وماض ومستقبل، هي التي تحدد إطلاقاً علاقتها مع كل اللحظات الأخرى. إن العودة ليست هوى لحظةٍ تدفعها اللحظات الأخرى، بل نشاط اللحظة، التي تحدد اللحظات الأخرى، فيما تحدد نفسها بنفسها انطلاقاً مما تُثبت. إن كوكبة نجوم زرادشت هي كوكبة الاسد، لكن كوكبة ديونيزوس هي كوكبة الوجود: نعم الطفل ـ اللاعب، الاشد عمقاً من لا الأسد المقدسة. إن زرادشت بأكمله إثباتي: حتى حين يقول لا، هو الذي يعرف أن يقول لا. لكن زرادشت ليس الاثبات بكامله، وليس أعمق ما في الاثبات.

إن زرادشت يسند النافي إلى الإثبات في إرادة القوة. لكن يجب إسناد إرادة القوة إلى الاثبات على أنه علة وجودها، والاثبات إلى إرادة القوة على أنها العنصر الذي يولّد علته الخاصة به ويعكسها وينمّيها: هذه هي مهمة ديونيزوس. كل ما هو إثبات يجد في زرادشت شرطه، لكن في ديونيزوس مبدأه غير المشروط. يحدِّد زرادشت العودة الدائمة؛ لا بل يدفع بالعودة الدائمة لتولّد معلولها، الانسان الأسمى. لكن هذا الدفع يشكل وحدة مع سلسلة الشروط التي تجد حدَّها الأقصى في الأسد، في الانسان الذي يريد أن يجري تجاوزه، في مدمر كل القيم المعروفة. إن تحديد ديونيزوس ذو طبيعة أخرى، مشابهة للمبدأ المطلق الذي تبقى الشروط هي ذاتها عاجزة من دونه. وبالضبط، إنه تنكر ديونيزوس الأقصى متمثلاً باخضاع حواصله لشروط هي ذاتها خاضعة له، وتتخطاها تلك الحواصل. إنه الاسد الذي يصير طفلاً، تدمير القيم المعروفة الذي يجعل من الممكن خلق قيم جديدة؛ لكن خلق القيم، ونعم الطفل ـ اللاعب، لا يتشكلان في ظل هذه الشروط لو لم يكونا خاضعين في الوقت ذاته لأصل أكثر عمقاً. لن نندهش إذاً أن يكون كل مفهوم نيتشوي عند ملتقى سلالتين وراثيتين غير متكافئتين. ليس فقط العودة الدائمة والانسان الأسمى، بل

كذلك الضحك، واللعب، والرقص. إن الضحك واللعب والرقص، المسندة إلى زرادشت، هي مَقْدِرات التحويل الاثباتية: يحول الرقصُ الثقيلَ إلى خفيف ويحول الضحكُ الألمَ الى فرح، وتحول لعبة رمي (النرد) السافلَ إلى عال. لكن حين يُسند الرقص والضحك واللعب إلى ديونيزوس، تكون مقدراتِ العكس والإنماء الاثباتيةَ. يثبت الرقص الصيرورة ووجود الصيرورة؛ ويثبت الضحك القهقهاتُ المتعددَ وواحدَ المتعدد؛ ويثبت اللعب الصدفة وضرورة الصدفة.

خاتمة

تقدم الفلسفة الحديثة مزائج، تشهد على قوتها وحيويتها، لكنها تنطوي أيضاً على مخاطر للعقل. يا له من خليط غريب من الاونطولوجيا والانتروبولوجيا، من الالحاد واللاهوت. فضمن نسب متغيرة، يشكل القليل من الروحانية المسيحية، وقليل من الديالكتيك الهيغلي، وقليل من الظاهراتية كعلم كلام حديث، وقليل من الإصعاق النيتشوي، تراكيبَ غريبة. نرى ماركس والقبسقراطيين، وهيغل ونيتشه، يمسكون بعضهم بأيدي بعض، في رقصة دوّارة تحتفل بتجاوز الميتافيزياء وحتى بموت الفلسفة بوجه الحصر. وصحيح أن نيتشه كان يطرح على نفسه علانيةً «تجاوز» الميتافيزياء. لكن هذا ما فعله جاري أيضاً، في ما كان يسميه «الباتافيزياء»، مستنداً إلى علم الاشتقاق. لقد حاولنا في هذا الكتاب أن نفك تحالفات خطيرة. تخيلنا نيتشه ساحباً رهانه من لعبة ليست لعبته. وكان نيتشه يقول عن فلاسفة زمانه وفلسفته: رسم كل ما سبق أن جرى الايمان به. ربما يقول ذلك أيضاً عن الفلسفة الحالية، حيث النيتشوية، والهيغلية، والهوسرلية، هي قِطع الفكر المبرقش الجديد.

ليس من مساومة ممكنة بين هيغل ونيتشه. إن لفلسفة نيتشه أهمية سجالية كبرى؛ إنها تشكل دحضاً مطلقاً للديالكتيك، وتطرح على نفسها فضح كل المخاتلات التي تجد في الديالكتيك ملجأ أخيراً. إن ما كان حلم به شوبنهاور، لكن من دون أن يحققه، مأخوذاً كما كان

في شِباك الكانطية والتشاؤم، يتبناه نيتشه، لقاء قطيعته مع شوبنهاور. (إنه) رسم صورة جديدة للفكر، وتحرير الفكر من الأحمال التي تسحقه. إن ثلاثة أفكار تحدد الديالكتيك، هي التالية: فكرة سلطةٍ للنافي كمبدأ نظري يتجلى في التعارض والتناقض؛ وفكرة قيمةٍ للألم والحزن، إضفاء قيمة على «الاهواء الحزينة»، كمبدأ عملي يتجلى في الانشقاق، وفي التمزق؛ وفكرة الايجابية كحاصل نظري وعملي للنفي بالذات. وليس من المبالغ به القول إن كل فلسفة نيتشه، في معناها السجالي، هي فضح هذه الافكار الثلاثة.

إذا كان الديالكتيك يجد عنصره النظري في التعارض والتناقض، فذلك أولاً لأنه يعكس صورة زائفة عن الاختلاف. فكعين البقرة، هو يعكس الاختلاف في صورة مقلوبة. إن الديالكتيك الهيغلي هو تفكير حول الاختلاف، لكنه يقلب صورته. فمحل إثبات الاختلاف بما هو كذلك، يُحِل نفي ما يختلف؛ ومحل إثبات الذات، نفيَ الآخر؛ ومحل إثبات الاثبات، نفيَ النفي المشهور. ـ لكن ليس لهذا القلب من معنى لو لم تكن تنفخ فيه الحياة عملياً قوى من مصلحتها أن تفعل ذلك. إن الديالكتيك يعبر عن كل تراكيب القوى الارتكاسية والعدمية، وعن تاريخ علاقاتها أو تطور تلك العلاقات. إن التعارض الموضوع مكان الاختلاف هو مع ذلك انتصار القوى الارتكاسية التي تجد في إرادة العدم المبدأ الذي يناسبها. يحتاج الاضطغان لمقدمات نافية، لنفيين، من أجل توليد شبح إثبات؛ والمثل الأعلى الزهدي يحتاج للاضطغان ذاته وللاحساس بالخطأ، مثل المشعوذ مع أوراقه المغشوشة. في كل مكان الاهواءُ الحزينة؛ الضمير التاعس هو موضوع الديالكتيك بكامله. إن الديالكتيك هو أولاً فكر الانسان النظري، الذي في حالة رد فعل ضد الحياة، والذي يزعم الحكم على الحياة، وتقييدها، وقياسها. وفي المقام الثاني، هو فكر الكاهن الذي يُخضع الحياة لعمل النافي: إنه يحتاج للنفي ليوطد مقدرته، يمثل الارادة الغريبة التي تقود القوى الارتكاسية إلى النصر. إن الديالكتيك بهذا المعنى هو الايديولوجيا

المسيحية. وأخيراً، هو فكر العبد، الذي يعبر عن الحياة الارتكاسية في ذاتها وعن الصيرورة ـ الارتكاسية للكون. حتى الالحاد الذي يقترحه علينا هو إلحاد إكليروسي، وحتى صورة السيد، هي صورة عبد. ـ ولن نندهش إذا ولَّد الديالكتيك فقط شبح إثبات. (وسواء كنا إزاء) تعارض متجاوَز أو تناقض محلول، تجد صورة الايجابية نفسها وقد أُفْسدت جذرياً. إن الايجابية الديالكتيكية، أو الواقع في الدّيالكتيك، إنما هي نعم الحمار. فالحمار يعتقد أنه يثبت لأنه يضطلع، لكنه يضطلع فقط بحواصل النافي. لقد كانَ يكفي الشيطان، قرد زرادشت، أن يقفز على اكتافنا؛ إن من يحملون يخضعون دائماً لتجربة الاعتقاد بأنهم يثبتون إذ يحملون وبأن الايجابي يُقدَّر بالوزن. الحمار في جلد الاسد، هذا ما يسميه نيتشه «إنسان هذا الزمان».

إن عظمة نيتشه تكمن في كونه عرف أن يعزل هاتين النبتتين، الاضطغان والاحساس بالخطأ. ولو لم يكن لفلسفة نيتشه غير هذا الوجه، لكانت ذات أهمية عظيمة جداً. لكن السجال، لديه، هو فقط العدوانية التي تنبع من درجة أعمق، فاعلة وإثباتية. لقد كان الديالكتيك خرج من النقد الكانطي أو من النقد الزائف. إن القيام بالديالكتيك الحقيقي يستتبع فلسفة تنمو لذاتها ولا تستبقي النافي إلا كطريقة وجود. لقد كان نيتشه يأخذ على الديالكتيكيين الاكتفاء بتصور مجرد للشامل والخاص؛ لقد كانوا أسرى الأعراض، ولم يكونوا يبلغون القوى ولا الارادة التي تعطي هذه الاعراض معنى وقيمة. كانوا يتحرّكون في إطار السؤال: ما هو...؟ وهو سؤال متناقض بامتياز. إن نيتشه يخلق طريقته الخاصة به: (وهي طريقة) درامية، تيبولوجية، تفاضلية. يجعل من الفلسفة فناً، فن التفسير والتقويم. وهو يطرح لكل الاشياء السؤال: «من؟» ذلك الذي...، هو ديونيزوس. الذي....، إنها إرادة القوة كمبدأ لدائني ونِسابي. ليست إرادة القوة هي القوة، بل العنصر التفاضلي الذي يحدد في آن معاً توازن القوى (الكمية) ونوعية كل من القوى الداخلة في علاقة. وإنما في عنصر الاختلاف هذا يتجلى الإثبات وينمو بوصفه

مبدعاً. إن إرادة القوة هي مبدأ الاثبات المتعدد، المبدأ الواهب أو الفضيلة التي تعطي.

إن معنى فلسفة نيتشه هو كون المتعدد، والصيرورة، والصدفة موضوع إثبات خالص. إن إثبات المتعدد هو القضية النظرية، مثلما فرح المتنوع هو القضية العملية. لا يخسر اللاعب إلا لأنه لا يثبت كفاية، لأنه يُدخِل النافي إلى الصدفة، والتعارض إلى الصيرورة والمتعدد. إن رمية النرد الحقيقية تولِّد بالضرورة العود الرابح، الذي يعيد توليد رمية النرد. يجري إثبات الصدفة، وضرورة الصدفة؛ الصيرورة، ووجود الصيرورة؛ المتعدد، وواحد المتعدد. ينشقّ الاثبات، ثم يتضاعف، مدفوعاً إلى مقدرته العليا. ينعكس الاختلاف ويتكرر أويتولد من جديد. إن العودة الدائمة هي هذه المقدرة العليا، تأليف الاثبات الذي يجد مبدأه في الارادة. خفةُ ما يثبت، ضد وزن النافي، ألعاب إرادة القوة، ضد عمل الديالكتيك؛ إثبات الاثبات، ضد نفي النفي المشهور هذا.

صحيح أن النفي يظهر أولاً كصفة لإرادة القوّة. لكن بالمعنى الذي يكون فيه رد الفعل صفة للقوة. وبصورة أعمق ليس النفي غير وجه لارادة القوة، الوجه الذي نعرفه به، بمقدار ما تكون المعرفة بحد ذاتها تعبيراً عن القوى الارتكاسية. لا يسكن الانسان إلا الجهة المقفرة من الأرض، وهو يفهم صيرورتها ـ الارتكاسية التي تجتازه وتشكله. لذا إن تاريخ الانسان هو تاريخ العدمية، نفياً ورد فعل. لكن لتاريخ العدمية الطويل نهايته: النقطة النهائية حيث ينقلب النفي ضد القوى الارتكاسية بالذات. وهذه النقطة تحدد التحويل أو التقويم على أساس مختلف؛ يفقد النفي مقدرته الخاصة به، يصير فاعلاً، لا يعود غير طريقة وجود مَقْدرات الاثبات. يبدل النافي نوعيته، وينتقل إلى خدمة الاثبات؛ لا تعود له قيمة إلا كممهِّد مهاجِم أو كعدوانية منسجمة. إن النفيية كنفييّة **للإيجابي** هي جزء من اكتشافات نيتشه المناهضة للديالكتيك. والأمر سيان إذا قلنا عن التحويل إنه يشكّل شرطاً للعودة الدائمة، لكن

كذلك إنه يتبعها من وجهة نظر مبدأ أعمق. لأن إرادة القوة لا تفرض العودة إلا على ما يكون مُثْبَتاً: إنها هي التي تحوّل النافي وتعيد توليد الاثبات في آن معاً. وأن يكون الواحد للآخر، وأن يكون الواحد في الآخر، يعني أن العودة الدائمة هي الوجود، لكن الوجود انتقاء. يبقى الإثبات كصفة واحدة لإرادة القوة، ويبقى الفعل كصفة واحدة للقوة، وتبقى الصيرورة ـ الفاعلة كتمثال خلاق للمقدرة والارادة.

الفهرس

الفصل الأول: فن المأساة

الفصل الثاني: الفاعل وراد الفعل

الفصل الثالث: النقد

1993/8/484

هذا الكتاب

يبينّ هذا الكتاب، الذي صدر للمرة الأولى عام ١٩٦٢، كيف يؤسس نيتشه، انطلاقاً من «المأساوي»، نمطاً من التفكير لم يعد ينتمي إلى الفلسفة بما هي فلسفة، ويقطع مع الديالكتيك بما هو طريقة.

تحل محلَّ البحث عن الحقيقة نشاطاتٌ حية هي التفسير، والتقويم، والاختيار. ومحلّ طوبولوجيا المفاهيم تحل تيبولوجيا للقوى، وفقاً لتراكيبها، وتبادل السيطرة في ما بينها، وطابعِها الفاعلِ أو رادِّ الفعل (الارتكاسي): نموذج السيد، ونموذج العبد، ونموذج الكاهن، الخ. ومحل السؤال «ماذا؟» في المفهوم يحل السؤال «مَنْ؟» في العنصر غير المفهومي لإرادة القوة. ومحل الثنائي الله ـ الإنسان تحل تكاملية العودة الدائمة والإنسان السامي. العودة الدائمة لا كتكرارٍ للـ، بل كانتقاءٍ للمختلف.

وعبر كل شيء، يَدخل الإثبات والنفي في علاقاتٍ جديدة تشكل فكراً بدوياً، فكراً للخارج، فكراً للخارجية ـ ضد الفلسفة الحميمة والحضرية.

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع